Ereg. 114 mb

/1

Beiträge

zur

Einleitung und Auslegung

der

heiligen Schrift.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Erstes Bändchen.

Beiträge zur Evangelien-Kritik.

7336

Beiträge

zur Einleitung und Auslegung

der heiligen Schrift

von

Dr. Friedrich Bleek,

Consistorialrathe und ordentlichem Professor an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.

Erstes Bändchen.

Beiträge zur Evangelien-Kritik.

Berlin.

Druck und Verlag von G. Reimer.

1846.

Beiträge

zur Evangelien-Kritik

von

Dr. Friedrich Bleek.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1846.

Oxg. 114 mb/1

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

73 Ba

Dem

Herrn Professor Dr. de Wette

zum Zeichen

fortdauernder treuer und dankbarer Zuneigung
und aufrichtigster Verehrung

gewidmet.

Joh. 8, 31. 32. 2 Kor. 3, 17.

Inhaltsanzeige.

Vorrede . . . . . S. XI—XXXII

I. Recension von Ebrard's wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte . . . S. 1 — 91

II. Anmerkungen und Zusätze.

1. Ueber die Spuren in den synoptischen Evangelien, welche für die Johanneische Darstellung des äußeren Verlaufes der evangelischen Geschichte, namentlich der mehrmaligen Festreisen Christi, zeugen. Größere Wahrscheinlichkeit der Johanneischen Darstellung an sich. Beweisgrund daraus für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums (gegen Weiße und Baur) . . S. 92 — 99

2. Auslassung der Auferweckung des Lazarus bei den Synoptikern . . . . . S. 100—101

3. Ueber die Genealogie Luc. 3, 23 sqq. (Gegen Wieseler) . . . . . S. 101—102

4. Verhältniß der Johanneischen Darstellung zur synoptischen in der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meere . . . . . S. 102—105

5. Ueber Joh. 7, 8, die richtige Lesart (gegen Ebrard) und den Sinn; geschichtlicher Charakter der Johanneischen Darstellung (gegen Baur) . . . . . S. 105—107

6. Ueber den Monathstag des Todes Christi und des letzten Mahles mit seinen Jüngern und die in der Beziehung zwischen dem Johannes und den Synoptikern stattfindende Differenz (gegen Tholuck, Hengstenberg, Wieseler); über die Richtigkeit der Johanneischen Darstellung in dieser Beziehung und die Bedeutung dieses Verhältnisses für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums (gegen Baur) . . S. 107—156

7. Beleuchtung der Oster-Streitigkeiten des zweiten Jahrhunderts in Beziehung auf das Johanneische Evangelium (gegen Baur, Ebrard u. a.) . . . . S. 156—166

8. Baur's Ansicht über den Grund der Johanneischen Darstellung von dem Verhöre Jesu vor dem Hannas . . S. 166

9. Desselben Ansicht über die Apostelgeschichte . . S. 167—168

10. Ueber das Citat Matth. 3, 3 . . . . . S. 168—169

11. Zeugniß des Papias über das Evangelium des Matthäus (gegen H. Thiersch) . . . . . S. 169—170

12. Zeugniß desselben über den Marcus (gegen H. Thiersch) . . . . . S. 171—173

13. Wörtliche Uebereinstimmungen der Synoptiker in der Anführung alttestamentlicher Stellen . . . . . S. 173—175

14. Das vierte Evangelium will (auch abgesehen von Kap. 21) für eine Schrift des Apostels Johannes gehalten werden (gegen Baur); die Weise, wie es den Täufer Johannes bezeichnet, spricht für die wirkliche Abfassung durch den Apostel Johannes . . . S. 175—178

15. Gegen Baur's Annahme, daß mit Joh. Kap. 21 auch Kap. 20, 30. 31 späterer Anhang sei. Zweck der Erzählung Kap. 21, wornach sie nicht wohl später als bald nach dem Tode des Apostels Johannes abgefaßt sein kann, und daher auch insofern ein Zeugniß für die Echtheit des Evangeliums selbst darbietet . S. 179—181

16. Baur's Ansicht über die Verschiedenheit des Verfassers des ersten Johanneischen Briefes von dem des Evangeliums . . . . . S. 181

17. Verhältniß der Apokalypse zum Johanneischen Evangelium, in sprachlicher Beziehung (Ansicht Ebrards darüber) und in der Stellung gegen die Juden. — Verschiedenheit der Verfasser; die Angaben der Apokalypse führen eher auf einen andern Jünger Johannes als auf den Apostel, und die Entstehung der kirchlichen Ansicht in dieser Beziehung erklärt sich auch, wenn der Presbyter Johannes der Verfasser war . S. 182—200

18. Die Zeugnisse und Erscheinungen in der Kirche während des zweiten Jahrhunderts führen entschieden darauf, daß das Johanneische Evangelium schon wenigstens seit dem Anfange dieses Jahrhunderts in der Kirche bekannt und anerkannt war, und lassen sich in ihrem Zusammenhange nicht wohl erklären als unter der Voraussetzung, daß dasselbe der Kirche von Anfang an als eine echte Schrift des Apostels Johannes überliefert war . . . . . S. 200—226

19. Die weißagenden Reden Jesu im Johanneischen Evangelium, bei denen der Evangelist selbst eine Deutung hinzufügt, tragen entschieden einen authentischen Charakter an sich. Erklärung derselben . . . . . S. 226—235

20. Ueber Joh. 14, 31 als Beweis der Authentie der Johanneischen Reden (gegen Strauß und Baur) . S. 236—239

21. Beschränkung der Anfoderung an die wörtliche Treue in der Wiedergebung der längeren Reden und Unterredungen im Johanneischen Evangelium auch bei Voraussetzung des geschichtlichen Charakters und der Echtheit desselben . . . . . S. 240—244

22. Der Verfasser des vierten Evangeliums beweist durch seine Bekanntschaft mit dem A. T. sich als einen Ju-

den und Paläſtinenſer. Ueber die Weiſe, wie im Evangelium von den Juden die Rede iſt (gegen Bretſchneider, Fiſcher, Baur). Der freie univerſelle Geiſt des Evangeliums ſpricht nicht gegen den Apoſtel Johannes, und ſteht am wenigſten in Widerſpruch mit der Weiſe, wie derſelbe Gal. 2, 9 erwähnt wird (gegen Lützelberger und Baur). — Ueber Joh. 1, 28 (Bethanien am Jordan) ſo wie Kap. 11, 51. 18, 13 (gegen Baur) . . . . . S. 244—257

23. Ueber die Stellen in den Ignatianiſchen Briefen, in denen eine Erwähnung des Apoſtels Johannes vermißt wird . . . . . S. 257—258

24. Baur's Anſicht über den Werth des vierten Evangeliums auch als einer untergeſchobenen Schrift und über den ſittlichen Charakter ſeines Verfaſſers. Zuſammenfaſſende und ergänzende Schlußbemerkungen über die Echtheit dieſes Evangeliums. Ueber Zeller's Beleuchtung der äußeren Zeugniſſe . . . . S. 258—280

Regiſter . . . . . S. 281—284

Vorrede.

Die Form, worin diese Beiträge zur Evangelien-Kritik hier erscheinen, muß ihre Entschuldigung in der Geschichte der Entstehung derselben suchen. Von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin aufgefodert, für deren Jahrbücher eine Anzeige von Ebrard's wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte zu übernehmen, ging ich darauf um so lieber ein, theils weil ich dadurch veranlaßt ward, das anzuzeigende Werk genauer kennen zu lernen, als wozu ich bisher gekommen war, theils und besonders, weil sich mir dadurch eine ungesuchte aber nicht unerwünschte Gelegenheit darbot, über verschiedene in dem Werke behandelte Gegenstände, mit denen ich mich zum Behufe meiner Vorlesungen seit vielen Jahren beschäftigt habe, meine eigene Ansicht darzulegen. Als dann diese Anzeige in zwei Artikeln in verschiedenen Jahrgängen der wissenschaftlichen Jahrbücher erschienen war, wünschten einige Freunde einen besondern Abdruck derselben, und da die verehrliche Redaction der wissenschaftlichen Jahrbücher nichts dagegen hatte und mein lieber Freund Reimer sich bereit erklärte den Abdruck zu besorgen, habe ich auch dieser Auffoderung gerne entsprochen. Ich beabsichtigte, einfach die Recension abdrucken zu lassen, mit wenigen zusätzlichen Anmerkungen begleitet. Die Recension erfolgt hier denn auch, wie sie in den Jahrbüchern gestanden hat, mit geringen und ganz unwesentlichen Aenderungen. Aber die Anmerkungen und Zusätze hinter derselben sind nicht bloß zahlreicher, sondern vornehmlich umfangreicher geworden, als ich ursprünglich irgend gedacht hatte.

Am meisten Raum nehmen hier die erneuerte Untersuchung über den Monathstag des Todes des Herrn und des letzten Mahles mit seinen Jüngern und die Prüfung der gegen die Echtheit des Johanneischen Evangeliums geltend gemachten Gründe mit der Darlegung positiver Gründe für dieselbe ein. Zu der ersteren fand ich mich veranlaßt durch die Weise, wie nach dem Vorgange Hengstenberg's u. a. neuerdings Wieseler es unternommen hat, einen, wenn man ihm ehrlich ins Auge sieht, so klar sich hinstellenden Gegenstand von neuem, so viel an ihm lag, zu verdunkeln und zu verwirren, und durch die Wirkung, welches dieses wenigstens theilweise auch auf die Richtung des Urtheils Anderer scheint geübt zu haben; was denn nur dazu dient, den Gegnern der geschichtlichen Wahrheit des Christenthums die Mittel darzubieten, die Vertheidiger derselben von Seiten ihrer Redlichkeit oder ihrer Urtheilsfähigkeit zu verdächtigen. Ich habe daher die Mühe nicht gescheut, diesen Gegenstand einer neuen ausführlichen, ich hoffe nicht ganz fruchtlosen, Beleuchtung zu unterwerfen. Noch weniger einer Rechtfertigung aber bedürfen die auf die Vertheidigung der Echtheit des Johanneischen Evangeliums sich beziehenden Betrachtungen, nach den Angriffen, welche dasselbe zuletzt von Seiten der neuen Tübinger Schule erfahren hat, wobei es gewiß sehr dankenswerth ist, daß nach den vorhergegangenen Plänkeleien von Seiten seiner jüngeren Freunde Herr Dr. von Baur selbst sich auf den Kampfplatz gestellt und seine ganze Heeresmacht entwickelt hat. Obwohl die Baur'sche Abhandlung auch schon von anderen Seiten her Widerspruch gefunden hat, so schien es mir doch nicht überflüssig, bei der sich mir darbietenden Gelegenheit auch meiner Seits die darin geübte Beweisführung in einigen Hauptpunkten zu beleuchten und, so viel in meinen Kräften lag, darzuthun, daß auch nach diesem Angriffe die Sache des vierten Evangeliums, was Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit betrifft, nichts weniger als verlohren zu geben sei. Erst nachdem ich mein Manuscript mit Ausnahme des letzten Bogens schon längst aus den Händen gegeben hatte, kam mir die Abhandlung des Herrn Dr. Zeller über die äußeren Zeugnisse über das vierte Evangelium (theol. Jahrbb. 1845. 4) zu, welche ich daher auch nur nachträglich ganz am Schlusse habe berücksichtigen können. So wie nun hier die Be-

trachtungen über einzelne Punkte als erweiternde Anmerkungen und Zusätze zu den schon in der Recension sich findenden Andeutungen gegeben sind, haben auch die auf die Echtheit des Johanneischen Evangeliums sich beziehenden Ausführungen einen sporadischen Charakter, während es vielleicht angemessener gewesen wäre, den ganzen Gegenstand in Beziehung auf die Baur'sche Abhandlung fortlaufend im Zusammenhange zu behandeln. Doch glaube ich nicht, daß durch jene Behandlungsweise grade ein wesentlicher Nachtheil entstanden ist, und das Mangelhafte und Unbequeme derselben habe ich wenigstens so viel wie möglich durch Inhaltsanzeige, zusammenfassende und ergänzende Schlußbemerkungen, Register und Seitenüberschriften gut zu machen gesucht. — Leider sind besonders in der ersten Abtheilung, welche ich bei der Entfernung des Druckortes nicht vor vollendetem Abdrucke zu Gesichte bekommen habe, manche Druckfehler stehen geblieben; die den Sinn störenden habe ich angezeigt, mit dem Wunsche, daß sie vor dem Gebrauche mögen verbessert werden; andere sich von selbst kundgebende wolle der geneigte Leser stillschweigend beim Lesen selbst beseitigen.

Und hiermit könnte ich schließen und das Büchlein entlassen und seinem Schicksale übergeben. Doch fühle ich das Bedürfniß, noch einige Worte hinzuzufügen theils allgemeinerer Art, im Hinblicke auf die gegenwärtigen Verhältnisse der evangelischen Kirche Deutschlands, theils mehr persönlicher in Beziehung auf die in den hier veröffentlichten Untersuchungen geübte Polemik.

Es werden vielleicht manche Leser, auch solche, welche in der Sache sehr mit mir übereinstimmen, Anstoß nehmen an dem etwas herben Tone, der hier hin und wieder in der Bekämpfung der Gegner herrschen mag. Zwar Männer, wie auf der einen Seite z. B. Hengstenberg, auf der andern z. B. Baur werden am wenigsten ein Recht haben, sich darüber zu beschweren, nach der hochfahrenden und verdächtigenden Weise, welche sie in der Bekämpfung der Gegner ihrer Ansichten anzuwenden gewohnt sind. Doch ist es nicht der Eifer gewesen, an ihnen Vergeltungsrecht zu üben, was mir vielleicht mitunter die Feder etwas geschärft hat; sondern, was sich hier solcher Art findet, ist nur die unwillkührliche Wirkung des Schmerzes und Unmuthes bei der Wahrnehmung über den gänzlichen Mangel an Unbefangenheit, welchen selbst so reich-

begabte Theologen der entgegengesetzten Richtungen, denen die vorher beispielsweise genannten Gelehrten angehören, auch in rein wissenschaftlichen Forschungen beweisen und dadurch bewirken, daß ihre gelehrten Arbeiten der Wissenschaft so wenig zur wahrhaften Förderung gereichen, vielmehr so vielfach nur zur Verkehrung und Verwirrung derselben dienen. Trifft die Theologen der einen dieser extremen Richtungen, der streng positiven, bei allem Scharfsinne und aller umfassenden Gelehrsamkeit, welche manchen derselben niemand absprechen wird, mit Recht der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit, so gestehe ich, einen rein geschichtlichen Sinn eben so wenig bei den Vertretern der anderen extremen Richtung erkennen zu können, einer kritischen Richtung der Art, wie sie in neuester Zeit namentlich in der Baur'schen Schule verfolgt wird. Steht jenen, so sehr sie sich mitunter das Ansehn geben, auf dem Wege historisch-kritischer Forschung verfahren zu wollen, bei Fragen, die sich auf den Ursprung der Bücher der heiligen Schrift beziehen, das Resultat der Untersuchung meistens schon vor der Untersuchung fest und vermögen sie anderweitige Ansichten, die mit den kirchlich überlieferten in Widerspruch stehen, nur als Erzeugniß des Leichtsinns und Unglaubens zu betrachten, so hegen diese gegen das kirchlich Ueberlieferte auf diesem Gebiete eine solche Abneigung, daß ihnen alle Forscher, die nach den Ergebnissen ihrer Untersuchungen dasselbe in gewissen Hauptpunkten bestätigt finden, von vorne herein wegen der Unbefangenheit und Lauterkeit ihrer Gesinnung verdächtig sind. Ist bei jenen ein wissenschaftlicher Fortschritt in der Untersuchung über den Ursprung des Schriftkanons nicht wohl denkbar, außer in dem Sinne, worin er auch in der Katholischen Kirche stattfinden kann, daß die kirchlich überlieferten Vorstellungen mit neu ersonnenen Argumenten immer mehr gegen alle Angriffe zu verschanzen gesucht wird, so verfahren diese in der Schätzung der kirchlichen Ueberlieferung und aller geschichtlichen Zeugnisse in einer Weise, daß es sich darnach als eine Unmöglichkeit herausstellen muß, über den Ursprung und die Urgeschichte des Christenthums und über die geschichtliche Erscheinung des Erlösers irgend eine sichere oder nur wahrscheinliche Anschauung zu gewinnen, und daß alle Geschichtsforschung auf diesem Gebiete sich immer mehr in eine reine Auflösung der Geschichte verwandelt. Und was wird

aus der fortgesetzten Durchführung dieser extremen Richtungen herauskommen? Vielfach gewiß grade das Entgegengesetzte von Dem, was die Vertreter derselben denken und was ihnen am Herzen liegt. Die Einen, die absolut Positiven, werden durch die gezwungenen unnatürlichen Mittel, zu denen sie häufigst ihre Zuflucht nehmen, um alle hergebrachten Ansichten über den Ursprung des biblischen Kanons gegen alle abweichenden Vorstellungen zu befestigen, bei Vielen, die von natürlichem Wahrheitssinne geleitet werden und nicht aller gesunden Kritik ins Angesicht zu schlagen vermögen, ein immer größeres Mißtrauen gegen die Wahrheit und Güte der von ihnen vertretenen Sache, des positiven Christenthums überhaupt, hervorrufen, und werden durch die mit dieser Richtung meistens verbundenen Schroffheiten und Härten in der Verurtheilung Anderer Manche, die in ihrem Gemüthe dem einfachen Christlichen Glauben nicht so ferne standen, zurückstoßen und auf die entgegengesetzte Seite führen *); und nicht minder verschulden es so manche der Anderen, der Vertreter der kritischen Richtung, durch die Weise wie sie die Kritik üben, indem sie nicht bloß mit Wohlgefallen darauf ausgehen, nur niederzureißen, ohne zugleich wiederaufzu-

---

*) Es ist kaum nöthig, hier die Evangelische Kirchenzeitung zu nennen. Kein billiger Beurtheiler wird in Abrede stellen, daß dieses ein in seiner Art tüchtiges Blatt ist und auch manches an sich Gutes und Beifallswerthes enthält. Aber gewiß ist, daß sie der Kirche auch in mehrfacher Beziehung sehr geschadet und durch ihre Schroffheit und lieblose Härte nicht wenig dazu beigetragen hat, manche nicht unempfängliche Gemüther dem Glauben und der Kirche immer mehr zu entfremden, so daß für die wahren Freunde der evangelischen Kirche wohl Veranlassung war, sich gegen eine Gleichstellung des Geistes dieser Kirche mit dem in jenem Blatte herrschenden zu verwahren. Niemals aber ist der Geist eines unchristlichen Glaubensdünkels und hoffärthiger Lieblosigkeit bei den Betheiligten dieses Blattes und den Anhängern der dadurch repräsentirten Richtung in einem solchen Grade ans Licht getreten als wie in ihren öffentlichen Aeußerungen und Handlungen, die sich auf den Protest vom 15ten August 1845 beziehen, gleich als wären sie selbst darauf ausgegangen, die sittliche Rechtfertigung dieses Schrittes, dem man allerdings wohl eine etwas andere Form hätte wünschen mögen, zu übernehmen.

bauen, sondern auch theilweise in der Beweisführung mit größter Willkühr verfahren, daß nicht wenige, denen es nicht an wissenschaftlichem Sinne und Interesse fehlt, gegen die Anwendung der Kritik überhaupt auf den biblischen Kanon mißtrauisch werden, und vorziehen starr bei den kirchlich überlieferten Vorstellungen zu bleiben. Die Vertreter aber der beiden extremen Richtungen selbst werden sich immer mehr von einander entfernen, werden in der gegenseitigen Bekämpfung das Wahre und Richtige bei den Gegnern immer mehr verkennen, und, so viel an ihnen liegt, dazu beitragen, den positiven Glauben und die historische Kritik als zwei unvereinbare Gegensätze erscheinen zu lassen, durchaus im Widerspruche mit dem Geiste der Deutschen evangelischen Kirche, wie er sich schon in ihren Anfängen, besonders durch den früheren Luther, kund gibt. Zu diesem Geiste unserer Kirche aber, der kein anderer ist als der Geist der Wahrheit, habe ich auch das Vertrauen, daß er sich durch die extremen Richtungen hindurch immer von neuem geltend machen und behaupten wird. Mögen nur diejenigen Theologen — und ihrer, glaube ich, sind nicht wenige —, welche von diesem Geiste durchdrungen sind, welche, von Liebe zu dem Herrn und seiner Kirche erfüllt, zur Sicherung und Läuterung des christlichen Glaubens eine immer gründlichere Erforschung der normativen Anfänge wie der Vorbereitungen desselben in der heiligen Schrift und der biblischen Geschichte für nothwendig erkennen, welche, empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und, statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Wort Gottes und heilige Schrift zu identificiren, Das vor Allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen, und dabei vor keinem Resultate zurückbeben, auf welches eine unbefangene und gründliche Forschung über den Ursprung und die Beschaffenheit der Schrift im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen führen könnte — mögen solche Männer grade in jetziger Zeit sich aufgefodert fühlen, nicht jenen beiden Partheien allein das Feld zu überlassen, sondern sich nach beiden Seiten hin auf recht offne und entschiedene Weise auszusprechen, um so an ihrem Theile dazu beizutragen, die wahre Vermittelung der Gegensätze herbeizuführen.

Hierzu nach Kräften beizutragen in dem mir als Beruf zugewiesenen Kreise, ist von jeher mein Streben gewesen und wird es, so Gott will, auch ferner sein. Ob dazu auch die hier veröffentlichten Untersuchungen ein Scherflein beisteuern werden, muß ich erwarten. Sollten sie aber in dem Tone und Charakter ihrer Polemik hin und wieder etwas Tadelnswerthes an sich tragen, so werden verständige Leser und denen es um die Sache zu thun ist, sich dadurch nicht bestimmen lassen, wenn sie etwa in jener Beziehung Gutes und Förderndes darbieten, auch dieses von sich zu weisen.

Ich bin weit davon entfernt zu wähnen, daß die gegenwärtigen Mängel und Zerwürfnisse unserer Kirche nur und vollständig auf dem Wege der Wissenschaft und namentlich durch historisch-kritische Untersuchungen über die Bücher der heiligen Schrift und die biblische Geschichte geheilt werden könnten. Ich stelle auch, was ein Theologe auf diesem Gebiete leistet, in keiner Weise höher, als was Andere in anderem Berufe zu leisten vermögen, als Leiter der Kirche für größere oder kleinere Kreise, als praktische Geistliche durch Predigt oder Seelsorge. Doch glaube ich allerdings, daß auch dergleichen historisch-kritische Untersuchungen über die Bibel, ihren Ursprung wie ihren Inhalt, nicht bloß für die protestantische Theologie fortwährend einen nothwendigen Bestandtheil bilden werden, sondern daß sie auch, und grade ganz besonders in einer Zeit wie die unsrige, zur Läuterung und Befestigung der evangelischen Kirche auf sehr wesentliche Weise mit wirken können. Welcher Art aber auch das in verschiedenem Berufe auf die evangelische Kirche und für dieselbe geübte Wirken sein möge, kann es unmöglich ein gesegnetes sein und zum wahren bleibenden Heile derselben gereichen, wenn es nicht im Geiste der Freiheit geschieht, und vor Allem im Geiste der Wahrheit. Dieser Geist muß nicht bloß in der theologischen Wissenschaft der herrschende sein, sondern auch unsere gesammten kirchlichen Verhältnisse immer mehr durchdringen, auf ganz andere Weise als bisher so vielfach der Fall ist. Vor Allem zeigt sich dieses in der Art und Weise, wie grade jetzt so vielfach die Frage über das Verhältniß namentlich der Lehrer der Kirche zu ihren Bekenntnißschriften theoretisch und praktisch gehandhabt wird. Ich vermag es nicht zu begreifen, wie selbst so manche verständige und würdige Männer meinen können, auch bei dem gegen-

wärtigen Zustande unserer Kirche sei es das Rechte und für dieselbe Heilsame, die Verpflichtung der Lehrer derselben auf die Bekenntnißschriften, und zwar sowohl die allgemeinen, als auch die besonderen der protestantischen Kirche, ganz in der früheren Weise beizubehalten, und, wo dieselbe durch Anordnung vorgesetzter Kirchenbehörden, durch ausdrückliche oder stillschweigende Vereinbarungen oder irgendwie durch längeren Gebrauch beseitigt oder gemildert sei, sie in der früheren strengen Form wieder herzustellen. Ich habe es hier mit der unirten evangelischen Kirche Deutschlands zu thun. Hier läßt sich nichts Verkehrteres denken, als die doch nicht selten gehörte Behauptung, daß durch die Union die Bedeutung der Bekenntnißschriften der protestantischen Kirche keine Veränderung erfahren habe. Hätte die Bedeutung dieser Bekenntnißschriften in den Gemüthern nicht schon vorher eine wesentliche Veränderung erfahren, so wäre die Union selbst eine Unmöglichkeit gewesen, welche nur dadurch zu Stande kommen konnte, daß die Mitglieder beider Kirchen auf die dogmatischen Differenzpunkte derselben in religiöser und kirchlicher Beziehung nicht mehr eine solche Bedeutung legten, wie früher, wo diese Bekenntnißschriften abgefaßt und auch als das Unterscheidende beider protestantischen Kirchen festgehalten wurden; wie es in der Natur der Sache liegt, daß, wo diese Schriften wieder ihre frühere Bedeutung in den Gemüthern und in der Kirche erhalten, die Union als vollkommen unberechtigt betrachtet wird, und es als Recht und Pflicht erscheint, auf ihre Wiederauflösung hinzuarbeiten. Die Union besteht nur dadurch, daß, so werth und theuer auch den Einen die Lutherische Anschauungsweise, den Anderen die Reformirten Ansichten sein mögen, beide Theile kein Bedenken tragen, mit einander derselben kirchlichen Gemeinschaft anzugehören; woraus denn von selbst folgt, daß die beiderseitigen Bekenntnißschriften in den Differenzpunkten nicht mehr als das in der Lehre die Kirchengemeinschaft Bestimmende betrachtet werden können. Ganz und gar unstatthaft und unpraktisch ist es aber auch, die Sache so zu stellen, wie sie zum Theil gestellt worden ist und wozu auch die vagen Ausdrücke in der Preußischen Agende Veranlassung geben können, daß, ungeachtet der gegenseitigen Anerkennung und kirchlichen Gemeinschaft, an den Orten, wo früher die Lutherische Confession herrschte, die

Verpflichtung auf die Lutherischen Bekenntnißschriften fortdauern oder wieder eingeführt werden solle, und eben so in den früher Reformirten Gemeinden die auf die Reformirten. Freilich ist es billig, und, wo die Gemeinden nicht selbst das Wahlrecht haben, werden weise Behörden, die es ausüben, dafür Sorge tragen, daß an Gemeinden von entschieden Lutherischer Richtung nicht Geistliche von entschieden Reformirten Ansichten gesetzt werden, und umgekehrt. Allein es ist ja nichts weniger der Fall, als daß überall die jetzige dogmatische Anschauungsweise der verschiedenen Gemeinden in Beziehung auf die Lutherischen und Reformirten Differenzpunkte der der Confession entspricht, der sie vor der Union angehörten. Wenn nun eine früher Lutherische Gemeinde in der Lehre jetzt eine Reformirte Richtung hat, oder eine früher Reformirte Gemeinde eine Lutherische Richtung, soll dennoch jene an das Lutherische, diese an das Reformirte Bekenntniß gebunden sein und ihre Geistlichen darnach verpflichten lassen müssen? Oder soll wenigstens jede Gemeinde gehalten sein, sich entweder Lutherisch oder Reformirt zu bekennen, um darnach so oder so verpflichtete Geistliche zu empfangen? Wie dann aber, wenn die Gemeinde selbst in der Beziehung getheilt ist, die Einen Lutherischen Ansichten ergeben sind, die Anderen Reformirten? oder wenn sie in der einen Lehre an der Lutherischen Auffassung hängt, in der andern an der Reformirten? und wie könnten hiernach an einem und demselben Orte eine bisher Lutherische und eine bisher Reformirte Gemeinde zu Einer Gemeinde vereinigt werden, auch wo sie selbst keinen Grund zur ferneren Trennung sehen? So erscheint es daher, von welcher Seite man die Sache auch ansehen mag, als durchaus verkehrt und auf völliger Unklarheit beruhend, wenn behauptet wird, daß in der unirten Kirche für die Bedeutung der Bekenntnißschriften der Lutherischen und der Reformirten Kirche und für die Stellung der Lehrer der Kirche zu denselben keine Veränderung eingetreten sei. Wo hier von einer Verpflichtung der Lehrer auf diese Schriften die Rede ist, kann es immer nur gemeint sein in Beziehung auf das ihnen Gemeinsame, worin sie übereinstimmen, nicht in Beziehung auf die Differenzpunkte, worin sie zum Theil einen ausdrücklichen Gegensatz gegen einander bilden. Dieses aber ist schon nichts weniger als eine unwesentliche Veränderung in der ganzen Stellung

dieser Bücher gegen die frühere, auch abgesehen davon, daß die Verschiedenheit der Lehre von der Art der Gegenwart und des Genusses des Leibes des Herrn im heiligen Abendmahle sich zu einer Verschiedenheit der Ansichten über die Beschaffenheit des Leibes des erhöheten Heilandes überhaupt ausgebildet hat.

Allein das Bisherige anzuerkennen ist keineswegs genügend. Die mildere Denkweise in Beziehung auf die Differenzpunkte der Lutherischen und Reformirten Kirche, wodurch deren Vereinigung für einen so weiten Umkreis möglich geworden ist und ohne Zweifel auch noch mehr Eingang und Anerkennung würde gefunden haben, wenn man sie wie in ihren Anfängen so in ihrem Fortgange hätte ganz frei sich gestalten lassen, ist ja nichts für sich allein Dastehendes, in sich Abgeschlossenes, sondern steht und ist nur denkbar im Zusammenhange mit einer milderen Denk- und Anschauungsweise in Beziehung auf die religiöse und kirchliche Bedeutung auch anderer früher von der Kirche angenommenen dogmatischen Festsetzungen, auch solcher, über welche zwischen der Reformirten und Lutherischen Kirche kein Streit geherrscht hat, wie z. B. über die Dreieinigkeit und das Verhältniß der drei Personen in derselben zu einander u. a. Sollte nun diese mildere und freiere Denkweise, welche verschiedene dogmatische Auffassungen auf dem Grunde der heiligen Schrift und Abweichungen von den kirchlich festgesetzten Bestimmungen auch innerhalb derselben kirchlichen Gemeinschaft nicht unzulässig erachtet, als berechtigt und löblich durchaus nur in Beziehung auf solche Punkte erscheinen, welche in den Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Reformirten zur Sprache gekommen und von ihnen in ihren Bekenntnißschriften auf abweichende Weise entschieden sind, durchaus aber nicht in Beziehung auf solche Lehrbestimmungen, welche beide Theile ohne weiteres von der älteren Kirche beibehalten haben in einer Gestalt, worin sie hier nicht vor dem vierten, fünften Jahrhunderte festgesetzt sind, namentlich durch das Nicenisch-Constantinopolitanische und durch das Athanasianische Symbol? Die in einem großen Theile der protestantischen Kirche Deutschlands seit lange schon herrschend gewordene mildere Beurtheilung der verschiedenen dogmatischen Ansichten auch in diesen Punkten und der Abweichungen von den in den allgemeineren Symbolen darüber festgesetzten Bestimmungen mag theilweise mit

einer gewissen Erschlaffung des Glaubenslebens selbst zusammenhangen. Aber ist das durchaus und nothwendig der Fall? Oder ist die größere Milde und Freiheit auf diesem Gebiete nur ein Uebel? Sollen wir als erfreulicher und Christlicher eine dogmatische Strenge in der Behauptung dieser Lehren in der kirchlichen Fassung ansehen, wie wir sie im Reformationszeitalter selbst bei den treflichsten Männern und ausgezeichnetsten protestantischen Theologen antreffen, wo ein Calvin es für Recht hielt, den Servet wegen seiner freilich nicht ohne Leidenschaft geltend gemachten antitrinitarischen Ansichten zum Tode verurtheilen zu lassen, wo er wie sein Schüler Beza die Hinrichtung der Ketzer in eigenen Schriften zu rechtfertigen suchten, wo selbst der sanfte Melanchthon, statt seinen Abscheu, vielmehr seine Billigung über eine solche That aussprach, wo ein Farel, als der Unglückliche in seinen letzten Augenblicken vor seinem qualvollen Tode bei langsam brennendem Feuer ausrief: „Jesu, du Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner", glaubte für sein Seelenheil dadurch sorgen zu müssen, daß er ihn veranlaßte, wiewohl ohne Erfolg, statt dessen den ewigen Sohn Gottes anzurufen? Fern sei es von uns, uns über jene Männer, weil sie so handeln und urtheilen zu müssen meinten, erhaben zu dünken. Aber ferne sei auch von uns, zu beklagen — wie noch jüngst ein wenigstens dem Namen nach der evangelischen Kirche angehörender Historiker — daß ein so strenger und harter Dogmatismus in der protestantischen Kirche Deutschlands nicht mehr der vorherrschende ist, oder zu wünschen, daß er wieder der herrschende werden möge. Das aber würde leicht eintreten können, wenn die Anerkennung eines Symbols wie das Athanasianische in unserer Kirche wieder zu einer Wahrheit würde. Denn wo es wirkliche Ueberzeugung ist, daß niemand salvus esse poterit, sondern absque dubio in aeternum peribit, der nicht integram inviolatamque servaverit catholicam fidem, und zwar den Glauben an die Trinität mit allen den scholastischen Subtilitäten und Distinctionen, welche das Symbol über die Eigenschaften und das Verhältniß der drei Personen in der Einheit festsetzt: wie nahe liegt es da, die Anwendung selbst der strengsten und gewaltsamsten Mittel für gerechtfertigt zu halten, um die Verbreitung aller und jeder abweichenden Vorstellungen zu verhindern. Ich kann über dieses seinem Ursprunge nach ganz apo-

kryphische Symbol nicht anders urtheilen, als daß der darin wehende Geist dem des evangelischen Christenthums durchaus entgegen ist, und glaube, daß Alle, die es mit der evangelischen Kirche wohl meinen, sich aufgefodert fühlen müssen, sich gegen die fortwährende Beibehaltung desselben unter den Bekenntnißschriften unserer Kirche mit allem Nachdrucke auszusprechen. Es hat mich mit tiefem Schmerze erfüllt, zu lesen, daß mein verehrter Freund Hahn es für Recht gehalten hat, bei der Ordination der Geistlichen die Verpflichtung derselben auf die gesammten symbolischen Bücher und mit ausdrücklichem Einschlusse des Athanasianischen Symbols plötzlich wieder einzuführen, in der strengsten Form, in einer Provinz, wo dieselbe, so viel ich weiß, seit vielen Jahren nicht stattgefunden hat und dieses in Gemäßheit eines bei der Annahme der Union gefaßten Beschlusses der ganzen Provinzial-Synode. Mag sein, daß dieser Beschluß nicht auf eigentliche Gesetzeskraft im Staate Anspruch machen kann, so hat man doch nicht gehört, daß die in Gemäßheit desselben beobachtete Praxis von Seiten des vorgesetzten Kirchen-Regimentes bis dahin Mißbilligung erfahren hatte; und so weiß ich schon deßhalb nicht, ob es zu rechtfertigen und nicht vielmehr grade bei der gegenwärtigen aufgeregten Stimmung für höchst unzeitig und unpädagogisch zu halten ist, daß mein verehrter Freund plötzlich ein entgegengesetztes Verfahren eingeschlagen hat und in der schroffsten Weise. Aber wie dem auch sei, wie kann er irgend voraussetzen oder hoffen, nach der ganzen Richtung, worin die jungen Theologen in der dortigen Provinz bisher ihre theologische Bildung erhalten haben, daß sie an den vollen oder auch nur wesentlichen Inhalt aller dieser symbolischen Bücher glauben, und daß die Uebernahme der Verpflichtung auf dieselben für die große Mehrzahl derselben etwas anderes als eine leere Form oder eine bewußte Unwahrheit sein wird? und dieses um so mehr, je strenger und unbedingter die Form der Verpflichtung gestellt wird? Heißt das nicht, den Fallstrick recht absichtlich in den Weg legen, zur fortgesetzten Unwahrheit und Versündigung auffodern? Aber ich wage, meinen Freund zu fragen: ist denn für ihn selbst der Inhalt aller dieser Symbole eine Wahrheit? Seine freilich schon vor 18 Jahren erschienene Dogmatik ist nichts weniger als auch nur einigermaaßen strenge symbolisch. Und wenn ich sehe, wie er dort S. 233 hervor-

hebt, welchen Anstoß die Art der Darstellung der Trinitätslehre im Athanasianischen Symbol erregt habe 1) „dadurch, daß die lebendigen Ideen der biblischen Offenbarung durch zum Theil unbiblische Formeln zu menschlichen Verstandesbegriffen beschränkt und Gegenstände der Ahnung im Glauben herabgezogen werden in den Kreis des zu Begreifenden und doch Unbegreiflichen, und 2) dadurch, daß bei einseitigem Festhalten und über die biblische Offenbarung hinausgehender Ausbildung der anthropomorphischen Vorstellung der göttlichen Personen in den herkömmlichen kirchlich-sanctionirten Formeln der Tritheismus, so entschieden er zurückgewiesen werde, doch wirklich enthalten, nur verhüllt zu sein scheine", ohne daß er weder im Texte des Paragraphen noch in den Anmerkungen mit einem Worte andeutet, wie dieser Anstoß zu beseitigen, oder auch nur als nicht auch von ihm selbst genommen zu betrachten sei: so weiß ich nicht, wie er es vor seinem Gewissen verantworten kann, daß er Andere zum geistlichen Amte nur zulassen will bei ausdrücklicher Uebernahme der Verpflichtung, diesem anstößigen Symbol — anstößig auch selbst abgesehen von dem die Verurtheilung der anders Gläubigen aussprechenden Schlusse und Anfange desselben — gemäß zu lehren. Nicht minder aber befindet er sich in Demjenigen, was er in dem genannten Werke §. 143 über die Fortdauer des göttlichen Bekehrungswerkes auch nach dem Tode der Menschen und die Seligkeit der Heiden bemerkt, in entschiedenem Widerspruche mit dem Sinne des 17ten Artikels der Augsburger Confession, welche er in seiner neuen Ordinationsformel unter den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche noch ganz besonders hervorhebt, als der vor Allem gemäß zu lehren sei, ohne im mindesten so wenig bei ihr als in Beziehung auf die übrigen Bekenntnißschriften eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestandtheilen oder dergleichen anzudeuten. So hat man wohl ein gewisses Recht, dem theuren Manne zuzurufen: was versucheſt Du denn nun Gott mit Auflegung eines Joches auf den Nacken der Brüder, welches Du selbst nicht zu tragen vermagst? Oder sollte in der letzten Zeit seine dogmatisch-symbolische Ansicht in dem Grade strenger und härter geworden sein, wie man nach dem jetzt von ihm eingeschlagenen Verfahren bei der Ordination vermuthen müßte? Das kann und mag ich nicht glauben. Viel-

mehr habe ich die Ueberzeugung, daß wenn auch vielleicht seine eigene Ansicht über die Trinität und in anderen Punkten sich strenger an die Bestimmungen der symbolischen Bücher anschließen sollte, er doch Denjenigen, welche sich die Aussage des Christlichen Glaubens begrifflich anders gestalten, weder mit dem Athanasianum alle Hoffnung auf die ewige Seligkeit, noch auch die Berechtigung, der evangelischen Kirche anzugehören und die Befähigung in derselben ein geistliches Amt zu bekleiden absprechen wird. Sonst müßte er alle Theologen in der Richtung und den Ansichten von Schleiermacher und Neander, von Lücke und Tholuck, auch von dem Hahn in der Dogmatik und ähnlich gesinnte, deren es, Gott sei Dank, doch nicht wenige in unserer Kirche gibt, davon ausschließen. Das aber — glaube ich, ja weiß ich — will er keineswegs. Wie würde es sonst sich auch wohl begreifen lassen, daß vor nicht gar langer Zeit in seiner unmittelbarsten Nähe ein junger Theologe — noch dazu ein Mann, den die Blätter des Liberalismus wegen seiner gläubigen Gesinnung von oben besonders begünstigt darstellten — beim Antritte einer theologischen Professur in öffentlicher Verhandlung sich nachdrücklich hätte für einen Lehrsatz aussprechen können, der mit den Bestimmungen des Athanasianums im ausdrücklichsten Widerspruche steht, ohne daß mein verehrter Freund sich aufgefodert gefühlt hätte, wozu ihn seine Stellung wohl berechtigen würde, hiergegen einzuschreiten und die Zurechtweisung oder gar Entfernung eines öffentlichen Lehrers der Theologie zu veranlassen, der gleich bei seinem Auftreten sich als den Verkündiger einer Lehre hinstellte, durch deren Aneignung die jungen Theologen sich moralisch in der Unmöglichkeit befinden würden, die ihnen bei der Ordination vorzuhaltenden Verpflichtungen hinsichtlich der Lehre zu übernehmen, und somit wenigstens für den Dienst der Kirche verlohren gehen würden? — Ist nun aber nicht bloß bei Hahn, sondern gewiß auch bei vielen anderen derjenigen Männer, welche kein Bedenken tragen, die unbedingte Form der Verpflichtung der Lehrer der Kirche auf die Bekenntnißschriften, die allgemeinen wie die besonderen, fortwährend beizubehalten, und die es für Recht halten, wo dieselbe gesetzlich oder gewohnheitlich abgekommen ist, sie wieder einzuführen, nach vorliegenden Thatsachen und allen Wahrscheinlichkeitsgründen anzunehmen, daß sie selbst keineswegs voraus-

setzen und fodern, daß die Ordinanden selbst an den gesammten Inhalt dieser Schriften glauben, denen gemäß zu lehren sie sich ohne Beschränkung verpflichten sollen: so weiß ich in der That nicht, wie man ein solches Verfahren sittlich irgend rechtfertigen noch davon sich für die Kirche Heil versprechen kann. Das kann doch unmöglich die Meinung sein, daß der Geistliche die dogmatischen Bestimmungen der symbolischen Bücher lehren soll auch ohne und gegen eigene Ueberzeugung, obwohl es allerdings nicht an ernstgesinnten Männern fehlt, welche in allen Privat-Verhältnissen theoretisch und praktisch die strengsten Grundsätze der unbedingten Wahrhaftigkeit geltend machen und selbst die geringste Nothlüge sich nicht erlauben würden, und die gleichwohl es für viel weniger schlimm achten, daß ein Lehrer der Kirche gegen die eigene Ueberzeugung lehre, als gegen die kirchliche Orthodoxie. Wenn man aber sagt, der Geistliche müsse, wenn seine Ansichten von den kirchlich-symbolischen abweichen, nur die Kirchenlehre *als solche* vortragen und nichts darüber hinaus, oder er dürfe, wenn er auch nicht den vollen Lehrinhalt der Bekenntnißschriften lehre, doch in keiner Weise etwas gegen dieselben lehren, so ist dieses eben so wenig für die Kirche heilsam, als würdig und auch nur ausführbar. Welch' eine unwürdige Stellung ist es für einen Verkündiger des Wortes Gottes, wenn er darauf gewiesen ist, dasselbe nur in einer ihm fremden Fassung zu lehren, nicht wie er selbst auch sich dasselbe angeeignet hat? Und was kann wohl die Predigt eines Mannes, dem man dieses anmerkt, für eine andere Wirkung üben als eine lähmende und ertödtende, und wie sollte nicht auf eine viel erbaulichere und heilsamere Weise eine wenn auch nicht kirchlich-orthodoxe aus dem Glauben kommende Predigt wirken? Und wenn der Geistliche sich auch enthält, auf der Kanzel irgend etwas gegen die symbolischen Bestimmungen vorzubringen, wie kann er das, wenn nicht seine eigenen Vorstellungen strenge kirchlich sind, ganz vermeiden in anderen Verhältnissen, wo er z. B. als Seelsorger über Streitpunkte der Lehre gefragt wird? Aber auch selbst für die Kanzel kann es Fälle geben, wo ein gewissenhafter Geistlicher sich verpflichtet achten wird, gegen gewisse Bestimmungen der kirchlichen Lehre sich ausdrücklich auszusprechen, wenn er in seinem Kreise deren praktisch nachtheilige Folgen wahrnimmt, z. B. in ei-

ner dem Geiste des Athanasianums entsprechenden Verurtheilung Solcher, welche sich in die begrifflichen Bestimmungen der kirchlichen Lehre nicht finden können; nur gehört freilich dazu viele praktische Weisheit und vor Allem ein Fernsein von fleischlichem Eifer und von Trachten nach dem Beifalle der Welt.

Aber so viel scheint mir klar zu sein, daß die Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften in der evangelischen Kirche Deutschlands — auch selbst in den Gegenden, wo ohne innere Gründe die Union äußerlich nicht vollzogen ist — nicht weiter in der früher üblichen unbedingten Form bestehen darf, am wenigsten als eine eidliche Verpflichtung; sie würde eine drückende Last für die Gewissenhaften sein, und manche der gläubigsten und erleuchtetsten Theologen veranlassen, sich dem Dienste der Kirche zu entziehen, während eine lange Erfahrung hinreichend zeigt, wie wenig sie im Stande ist, ungläubige und unwürdige Theologen vom geistlichen Amte in der Kirche abzuhalten, und wie in solchen Gegenden, in denen die Verpflichtung noch in der strengsten Form besteht, die Kirche sich keineswegs in einem erfreulicheren Zustande befindet, als in solchen, wo sie gar nicht besteht. Mir erscheint es als eine der dringendsten Aufgaben für die evangelische Kirche namentlich unseres Deutschen Vaterlandes, sich hierüber recht klar zu werden und möglichst bald einen ihrem Geiste wie den geschichtlichen Verhältnissen entsprechenden Weg einzuschlagen; und es kann nur als höchst erfreulich betrachtet werden, daß dieser Gegenstand sich obenan mit unter denjenigen befindet, welche der in diesem Augenblicke in Berlin versammelten General-Synode zur Berathung und Begutachtung übergeben sind, und von der Einsicht und Mäßigung der treflichen Männer, die der betreffenden Commission angehören, so wie von der Weisheit der sämtlichen Mitglieder der Synode und nach dem Geiste, der, so viel davon bekannt geworden, schon ihre bisherigen Berathungen geleitet hat, können wir mit Vertrauen erwarten, daß die Aufgabe ihre angemessene Lösung finden wird. — Es ist wohl in diesem Augenblicke gewiß nicht der geeignete Zeitpunkt, an die Abfassung einer neuen symbolischen Schrift namentlich für die unirte Kirche, welche nämlich dieser als solche zur Anerkennung vorgelegt würde, zu denken. Sonst würde ihr Charakter grade im Gegensatze gegen die meisten unserer bisherigen symbolischen Bücher,

die eine Masse dogmatischer Satzungen enthalten, in schulmäßiger Form, und so, daß die späteren die früheren an Umfang und an exclusiver begrifflicher Bestimmtheit zu überbieten trachten, der sein müssen, das Bekenntniß möglichst zu vereinfachen und in möglichst biblischer, volksmäßiger Form aufzustellen. *) Aber auch, damit dieses auf eine erfolgreiche Weise geschehen könne, ist wenigstens wohl erfoderlich, die gegenwärtige Erregung und Gährung der Gemüther sich etwas beruhigen zu lassen. Praktisch würde es nun auch, wie die Erfahrung zeigt, von keinen besonderen Folgen und Nachtheilen begleitet sein, wenn bis dahin eine ausdrückliche Verpflichtung auf die symbolischen Bücher überhaupt nicht stattfände, und jedenfalls würde dieses unendlich besser sein, als die frühere unbedingte Verpflichtungsweise beizubehalten oder gar wieder einzuführen. Allein es scheint doch an sich durchaus natürlich zu sein, daß, indem den Ordinanden ihre Pflichten vorgehalten werden, sie auch auf den Charakter der Lehre, die sie zu verkündigen haben, hingewiesen werden, und zwar nicht bloß als einer im Allgemeinen Christlichen, sondern auch als einer eigenthümlich evangelischen im Gegensatze gegen die Katholische Kirche, mit welcher an eine Union jetzt am allerwenigsten zu denken ist; das wird aber am füglichsten durch die Hinweisung auf die Bekenntnißschriften geschehen, in denen die Evangelische Kirche in ihren Anfängen ihr Verhältniß namentlich auch zur Lehre der Katholischen Kirche dargelegt hat. Inwiefern aber damit eine Verpflichtung in Beziehung auf die Lehre verbunden wird, muß dieselbe so frei und weit sein, daß Alle, welche bei verschiedenen thatsächlich bestehenden Richtungen ein Recht haben, sich als Mitglieder der Evangelischen Kirche zu betrachten und von der Fähigkeit ein geistliches Lehramt in derselben zu bekleiden nicht ausgeschlossen zu werden, dieselbe mit gutem Gewissen eingehen können, da sie sonst wieder von vorne herein Sache einer leeren und unwahren Form werden würde. Da aber, glaube ich, darf bei den gegenwärtigen Verhältnissen unserer Kirche die Verpflichtung

*) Ganz aus dem Herzen geschrieben ist mir, was über diesen Charakter eines angemessenen Symbols der evangelischen Kirche Schmieder ausführt in seiner überhaupt so viel Treffliches und Wahres darbietenden kleinen Schrift: Der Geist der unirten evangelischen Kirche. Leipz. 1845.

nicht strenger und bestimmter gestellt werden, als etwa so: zu lehren gemäß dem Worte Gottes in der heiligen Schrift und den Grundsätzen und Grundlehren der Evangelischen Kirche in ihren Bekenntnißschriften. Bei einer solchen Verpflichtung können Diejenigen, welche der strengsten symbolisch-kirchlichen Richtung ergeben sind, gewiß nicht mit Grund sagen, daß sie dadurch verhindert werden, das Wort Gottes ihrer Erkenntniß und ihrem Glauben gemäß zu verkündigen. Aber eben so werden Solche, die einer freieren Richtung zugethan sind, sich einer solchen Verpflichtung mit Aufrichtigkeit unterziehen können, wenn sie nicht sich selbst bewußt sind, gar nicht mehr im Christenthume und auf dem Grunde der evangelischen Kirche zu stehen. Allerdings werden auch — und das ist der Anstoß, den die strenger Gesinnten an einer solchen Formel nehmen werden — rationalistische Theologen, welche auch nicht den vollen biblischen Glauben an Christus haben, sondern deren Ansicht über ihn eine dürftigere, Ebionitisch-artige ist, glauben, sich einer so oder ähnlich formulirten Verpflichtung mit gutem Gewissen unterziehen zu können. Allein sollen die Anhänger dieser Richtung aus unserer Kirche ausgestoßen oder herausgenöthigt werden? Mit Recht haben sich hiergegen schon Männer wie Schleiermacher, Neander u. a. aufs entschiedenste ausgesprochen*). Nach meiner Ueberzeugung würde ein solches Unternehmen oder ein darauf gerichtetes Streben eben so ungerecht und unbillig sein, als schwer durchzuführen und von den nachtheiligsten Folgen für unsere Kirche selbst, mögen wir auf den Ursprung des Rationalismus in der Evangelischen Kirche Deutschlands sehen, auf die unleugbaren Verdienste, welche er für die Gestaltung einer lebendigeren theologischen Wissenschaft und für die Erhaltung eines ernsteren sittlichen Geistes in einem zur Frivolität hinneigenden Zeitalter hat, auf die Anerkennung, welche er seiner Zeit in den weitesten und höchsten Kreisen der Kirche gefunden hat, auf die große Verbreitung, die er in einzelnen Gegenden noch jetzt hat, auf die allmäligen und nicht

*) So auch die hiesige Evangelisch-theologische Fakultät in ihrem Gutachten über B. Bauer (Gutachten der Evangelisch-theol. Facultäten ꝛc. über den Lic. B. Bauer. Berl. 1842.) S. 52 sqq.

leicht zu erkennenden Uebergänge von dieser Richtung zu der entschiedener gläubigen und kirchlichen und auf die größere oder geringere Durchdringung auch der strengeren supranaturalistischen Theologen von rationalistischen Elementen, auf die unausbleibliche Gefahr, welche der Kirche droht, nach möglichster Ausscheidung der rationalistischen Elemente sich immer schroffer zu gestalten und wieder einem todten scholastischen Orthodoxismus anheimzufallen, so daß grade die lebendigeren Glieder, die nichts weniger als Freunde des Rationalismus sind, sich bald darin unbehaglich beengt fühlen würden, auf die unendlich größere Schwierigkeit, welche es nach vollzogener äußerlicher Trennung haben würde, auf die Mitglieder der rationalistischen Gemeinden einzuwirken, um sie zum lebendigeren und volleren Glauben an Christus zurückzuführen, auf die nicht geringen Schwierigkeiten selbst, welche in einzelnen überwiegend rationalistischen Gegenden für eine solche Trennung die Auseinandersetzung der äußeren Rechte und Güter der Kirche mit sich führen würde, wenn dieselbe mit einer gewissen Billigkeit geschehen und nicht die Gefahr eintreten soll, daß wir an manchen Punkten, wie in Irland und Schottland, Kirchen mit staatlich anerkannten Geistlichen ohne Gemeinden bekommen. Doch ist nicht nöthig, dieses weiter auszuführen *), da selbst unter den Theologen der strengeren Richtung es wohl nur wenige gibt, welche eine äußerliche Ausstoßung der Rationalisten und rationalistischen Lehrer aus der Evangelischen Kirche für angemessen halten, wie denn auch die Evangelische Kirchenzeitung wenigstens in früherer Zeit sich entschieden

---

*) Sehr Befriedigendes lese ich so eben in dem Aufsatze eines lieben Freundes und ehemaligen Zuhörers A. F. Jungck (Evang. Pred. zu Kossenblat): Die protestant. Freunde, irrende Kinder der evangelischen Kirche, aber ihre Kinder. Ein Wort zur Verständigung, zugleich als Beitrag zur gerechten Beurtheilung des Rationalismus, in der von Eltester, Jonas, Pischon, Sydow herausgegebenen Monatsschrift für die unirte evangelische Kirche (1846. B. 1. H. 5. S. 378—410), welche Zeitschrift während der kurzen Zeit ihres Bestehens überhaupt schon manche treffliche Aufsätze dargeboten hat, und der ich einen recht erfreulichen und gesegneten weiteren Fortgang wünsche.

dagegen erklärt hat. Dann aber muß ihnen auch eine ehrliche Existenz zugestanden und dieselbe nicht an Bedingungen geknüpft werden, welche sie, wie die Verpflichtung in der strengeren und bestimmteren Formulirung, auf ehrliche Weise nicht eingehen können, aber eben so wenig manche der streng biblischen Theologen, und welche, ohne sich irgend als wirksam zu beweisen, nur zur Schwächung und Abstumpfung des Wahrheitssinnes in der Kirche überhaupt führen können. Wie aber die Klein-Asiatische Kirche noch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die das Johanneische Evangelium verwerfende und aller Wahrscheinlichkeit nach einer Ebionitischen Richtung ergebene Parthei zu Thyatira (s. diese Beiträge S. 207 sqq.) nicht von sich ausgestoßen hat, so glaube ich, darf unsere gegenwärtige evangelische Kirche Deutschlands nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung solche Mitglieder nicht ausstoßen noch vom Lehramte zurückweisen, welche, ohne zum vollen biblischen Glauben an Christus gelangt zu sein, all ihr religiöses Leben und ihre religiöse Erkenntniß auf Christus zurückführen, von ihm ableiten, welche ihn als den Menschen ohne Sünde erkennen, von Gott gesandt zu unserer Erleuchtung, Erlösung, Beseligung, um uns Wahrheit, Frieden und Heil zu bringen. Mag der Glaube Solcher auch noch schwach sein, selbst nicht ohne innere Widersprüche, er trägt die Elemente in sich, sich völliger zu entwickeln; und gewiß ist, daß bei dem gegenwärtigen Zustande unserer Kirche Geistliche einer solchen Richtung, wenn sie damit sittlichen Ernst und wahrhafte Demuth verbinden, in manchen Gegenden auf Belebung eines wahrhaft Christlichen Sinnes und Wandels viel allgemeiner wirken können, und mehr geeignet sind, als so manche Geistliche selbst der strengsten dogmatischen Richtung, ganze Gemeinden und einzelne Glieder, die dem Christlichen Glauben ganz entfremdet sind, wieder mit demselben zu befreunden, was denn vielfach die Folge haben wird, daß mit den ihrer Sorge Anvertrauten auch sie selbst sich immer mehr in die Tiefen des Christenthums hineinleben werden. Gewiß bietet unsere Zeit für die Leiter der Evangelischen Kirche ganz besonders schwierige Verhältnisse dar, und es wäre menschlich natürlich, wenn solche Inhaber des Kirchen-Regiments, welche selbst der strenge positiven Richtung angehören, geneigt wären, alle Theologen einer mehr rationalistischen Richtung von einer

amtlichen Einwirkung auf die Kirche möglichst ferne zu halten. Allein nicht bloß das Gesetz der Billigkeit, sondern auch der Weisheit wird das widerrathen, da eine entschieden hervortretende Begünstigung der strenge positiven Richtung bei Beförderungen für den Kirchendienst, für den Lehrstuhl, für die kirchliche Verwaltung auf der einen Seite leicht ein unwahres heuchlerisches Wesen befördern, auf der andern Seite — und das in der gegenwärtigen Zeit wohl noch mehr — eine Verstimmung und Verbitterung gegen diese Richtung hervorbringen und damit eine größere Entfremdung der Gemüther vom positiven Christenthume überhaupt zur Folge haben würde. Auf der andern Seite wird freilich kein Verständiger fodern, daß die Kirche gegen den Glauben ihrer Diener überhaupt gleichgültig sein solle und bei ihren Dienern auch selbst den entschiedensten ausgesprochensten Unglauben sich gefallen lassen. Wie ein Theologe, der aufs entschiedenste der Lehre der Katholischen Kirche im Gegensatze gegen die der Evangelischen ergeben ist, unmöglich in der letzteren ein geistliches oder theologisches Lehramt bekleiden kann, so können natürlich Männer, welche mit ihrer Ueberzeugung ganz außerhalb des Christenthumes stehen, welche ihr religiöses Bewußtsein gar nicht auf Christus zurückführen, Christus in keiner Weise als ihren Herrn und Meister in religiöser Beziehung anerkennen, nicht irgendwie darauf Anspruch machen, ein Amt als Geistliche, Lehrer oder Leiter in der Evangelischen Kirche zu bekleiden. Allein solche Männer fern zu halten oder zu entfernen wird der Kirche gewiß nicht schwerer fallen bei dem Bestehen einer freieren Verpflichtungsweise, als bei der am strengsten formulirten, wenn dieselbe doch einmal in ihrer Strenge und Bestimmtheit nicht als Norm zur Beurtheilung in dieser Beziehung gelten kann. Das Urtheil selbst aber, ob zu einer solchen Ausschließung und Entfernung von einer amtlichen Stellung in der Kirche Veranlassung und Berechtigung vorhanden ist, wird von der Kirche durch ihre auf eine ihrem Wesen entsprechende Weise geordneten Organe nur als ein Gewissensurtheil, nicht nach strenge juridischen Gesetzen, gefällt werden können. Einen wesentlichen Unterschied wird es dabei immer machen, ob es sich bloß um ein bestimmtes Amt und etwa bei einer bestimmten Gemeinde handelt, oder um eine Unfähigkeitserklärung für ein Lehramt in der Kirche überhaupt; zu einem Urtheile

der letzteren Art sollte nach meiner unmaaßgeblichen Meinung eine einfache Stimmenmehrheit der die Kirche repräsentirenden Richter nicht genügen. Allerdings kann es nicht fehlen, daß auf die Gestaltung eines solchen Urtheils der Geist und die Richtung der Richter selbst von Einfluß sein, daß dasselbe auch bei der bestmöglichsten Repräsentationsweise der Kirche öfters ein unbilliges sein wird. Allein das ist in der menschlichen Schwachheit begründet, und dagegen gibt es keine absolute Sicherheit, welcherlei Beurtheilungsnorm und Gerichtsverfahren auch festgestellt werden möge. Wir müssen aber zu dem Geiste unserer Kirche vertrauen, daß er vor entschiedenen Fehlgriffen in diesem Gebiete und namentlich vor unbilligen Ausschließungen bewahren werde.

Bonn den 10ten Juli 1846.

Bleek.

Druckfehler.

S. 2 Z. 22 sq. st. Kritik und Evangelien l. Kritik der Evangelien
— 5 — 5 v. u. st. der evangelischen Geschichte l. der evangelischen Schriften und der evangelischen Geschichte
— 5 — 8 v. u. ist das Komma hinter Objects zu tilgen
— 7 — 5 v. u. st. 57 l. 54
— 9 — 9 st. größere l. größere oder kleinere
— 9 — 11 v. u. st. eine l. eine ganz
— 14 — 10 v. u. st. von l. zu
— 14 — 14 v. u. st. Arbeit l. Ansicht
— 18 — 15 v. u. st. wollen l. wollten
— 21 — 4 st. so wie l. so wie auf
— 23 — 13 st. 18 l. 19
— 24 — 9 v. u. st. wo l. wozu
— 30 — 10 v. u. st. I. II, 24 l. I. II, 24
— 47 — 14 st. 3, 8, 6, 12 l. 3, 8. 6, 12
— 55 — 14 st. aussetzte l. aussetzt
— 55 — 19 st. Gal. 1, 2 l. Gal. 1. 2
— 70 — 13 st. erklärten l. erklären
— 74 — 7 sq. v. u. st. Marc. 5, 17. 12, 37 und Matth. 14, 3. 22, 46 l. Marc. 5, 17—12, 37 und Matth. 14, 3—22, 46
— 97 — 13 st. als daß l. daß
—176 — 1 v. u. st. Anfange l. Anhange

Bayerische
Staatsbibliothek
München

I.

Recension von Ebrard's wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte.

(Aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Erster Artikel: J. 1844. Bd. II. No. 61—65. Zweiter Artikel J. 1845. Bd. I. No. 41—46.)

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelien-Kritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen, bearbeitet von Dr. A. Ebrard *). 2 Thle. 1842. Frankf. a. M. bei H. Zimmer. gr. 8. XVI u. 1112 S.

Erster Artikel.

Unter den apologetischen Schriften, welche durch die neueren Bekämpfungen der Wahrheit der evangelischen Geschichte hervorgerufen sind, nimmt die vorliegende, das Werk eines jungen Gelehrten (gegenwärtig a. o. Prof. d. Theol. zu Zürich), welcher sich durch dasselbe bei dem größeren theologischen Publicum zuerst bekannt gemacht hat, einen sehr rühmlichen Platz ein,

---

*) Auf dem Titel des zweiten Theiles nennt der Verf. sich mit seinem vollständigen Namen Joh. Heinr. Aug. und bezeichnet sich als Minist. verb. div., Dr. philos., Lic. und Privatdocent der Theologie in Erlangen.

und nach der Einſicht und Tüchtigkeit, welche der Verf. in einzelnen Parthien beweiſt, würde er ohne Zweifel noch Gediegeneres und von bleibenderem Werthe leiſten können und geleiſtet haben, wenn er nicht von vorne herein darauf ausginge, zu Vieles zu leiſten, nämlich mehr als ſich leiſten läßt. Herr Ebrard gehört nämlich zu denjenigen Apologeten, welche, wie einſt gegen den Wolfenbüttler Fragmentiſten der Superintendent J. H. Reß u. a.*), ſo gegen die Behauptung von Strauß und Conſorten, die evangeliſche Geſchichte ſei auch darum nicht zu glauben, weil die einzelnen Evangeliſten einander in ihren Berichten widerſprechen, den Satz geltend zu machen ſuchen, daß die Nachrichten der Evangelien einander ſchlechterdings nicht widerſprechen, und die ſich ſomit auch im Gegenſatz befinden gegen diejenigen — gegenwärtig wohl ziemlich zahlreichen — Theologen, zu denen zu gehören auch Ref. gleich von vorne herein bekennen will, welche behaupten, die evangeliſche Geſchichte, als Grund unſeres Chriſtlichen Glaubens, ſei durchaus glaubwürdig, obwohl es nicht an Widerſprüchen und geſchichtlichen Ungenauigkeiten in den Berichten der Evangeliſten fehle. Der Verfaſſer will zwar in ſeinem Werke laut Titel und Vorrede ein „Compendium der geſammten Evangelienkritik" geben, „Alles beachten und würdigen, was irgend für Kritik und Evangelien Wichtiges aufgetaucht iſt". Aber im Laufe des Werkes beſchäftigt er ſich doch ganz beſonders und großentheils ausſchließlich mit der Beleuchtung der Straußiſchen und anderen neueſten Behandlungen der evangeliſchen Geſchichte, und glaubt vollſtändig erwieſen zu haben, daß für Denjenigen, der nicht an dem übernatürlichen Charakter der evangeliſchen Geſchichte Anſtoß nehme, dieſelbe, wie ſie von den vier Evangeliſten erzählt werde, voll Einheit und Harmonie ſei, daß in dieſen Schriften, den einen

*) Vergl. Leſſing's Duplik, am Anfange.

Punkt der Möglichkeit des Uebernatürlichen vorausgesetzt, weder Widersprüche noch überhaupt historische Schwierigkeiten enthalten seien (s. z. B. S. 271. 747. 749. 1108 u. a.). Dabei will der Verf. rein auf kritischem Wege verfahren. Er rügt es, daß die älteren Apologeten die Reinheit der kritischen Thätigkeit durch Einmischung dogmatischer Voraussetzungen, indem es ihnen als Dogma galt, die Authentie der biblischen Bücher anzuerkennen, hätten trüben lassen; es habe bei ihnen der Kritik an freier Bewegung gefehlt; bei dem Mangel an Muthe zu zweifeln, hätten sie sich mit freiwilliger Fessel beengt und hätten Enantiophanien durch Scheinlösungen beseitigt geglaubt, indem sie, wo die verschiedenen Schriftsteller nicht übereinstimmten, den Ausdruck des einen drehten, um in ihm denselben Sinn zu finden, wie in dem des andern (S. 2 sq.); auch Olshausen stehe insofern noch auf dem Standpunkte der altkirchlichen Kritiker, daß er dem dogmatischen Bedenken der Gegner gegenüber von seinen dogmatischen Voraussetzungen aus operire und daher den rein historischen Thatbestand nicht klar hervortreten lasse, wobei die Sache sich ausnehme, als ob zwar, wer die dogmatischen Ueberzeugungen des Apologeten theile, den Text so drehen und wenden könne, daß die historischen Widersprüche mit verdeckt würden, als ob aber doch die negative Kritik mehr Recht habe, wenn sie die — geschichtlich-harmonistischen oder chronologischen — Widersprüche aufdecke (S. 19). — Wir fürchten jedoch, daß der Verf. in dieser Schilderung des kritischen Charakters früherer Apologeten zugleich den seiner eignen Kritik, wie sie sich in wesentlichen Parthien seines Werkes zeigt, gezeichnet habe. Er macht nirgends zwar dogmatische Gründe zum Beweise der völligen Harmonie und Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte geltend, und über die Inspiration dieser Schriften hegt er auch gar nicht den streng kirchlichen Begriff. Treffend bemerkt er und ganz im Sinne des Ref., S. 1054 sq.

Anm., die Inspiration habe nur auf den niedersten Stufen in einem Mittheilen eines Fremden, Aeußerlichen bestanden; je höher die Offenbarung stieg, und vollends im Neuen Testament, habe die Inspiration je mehr und mehr darin bestanden, daß die ganze Person des Schriftstellers mit all' ihren Individualisirungen in den Dienst der Wahrheit genommen und vom heiligen Geiste durchdrungen ward; weßhalb auch der Ursprung der Form der von den neutestamentlichen Schriftstellern vorgetragenen Lehren (wie z. B. der vom Logos) auf Seiten der historischen Entwicklung und Ausbildung derselben zu suchen sei. So behauptet er auch gar nicht überall eine wörtliche Genauigkeit der Evangelisten in der Mittheilung der Reden Christi, weder was die Form und Verbindung derselben noch die Angabe ihrer Veranlassung betrifft, indem die Evangelisten keine Protokollisten gewesen seien, und schwerlich angenommen werden könne, daß sie genau auswendig gelernt und behalten hätten, was Jesus z. B. gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten das eine, und was das andere Mal gesprochen habe (S. 514). Wenn der Verf. nun aber (ebendas.) auch die auf diesem Wege entstandenen Abweichungen der Evangelisten von einander nicht für Widersprüche gehalten wissen will, so ist das ein neuer Sprachgebrauch, den der Verf. am wenigsten möchte vor Denjenigen zu rechtfertigen vermögen, welche er in seinem Werke bekämpft; es kann dort seine Meinung doch nur die sein, es sei das kein in Betracht kommender irgend Wesentliches berührender Widerspruch. Allein obwohl man nach dem vorher Mitgetheilten glauben sollte, des Verfassers Dogmatik vertrüge es gar wohl, bei den evangelischen Schriftstellern in äußerlichen unwesentlichen Dingen, wie in chronologischen Angaben, in der Aufeinanderfolge und Verknüpfung der Begebenheiten u. dergl., einzelne Widersprüche und unabsichtliche geschichtliche Ungenauigkeiten zuzugeben, so scheint das doch keineswegs der Fall zu

sein. Nirgends gibt er einen wirklichen Widerspruch zwischen den Erzählungen der Evangelisten zu, nirgends auf offene Weise eine aus Unkunde und Versehen begangene geschichtliche Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit. Wenn man aber beachtet, auf welche Weise er mitunter die Scheinwidersprüche und die scheinbaren Schwierigkeiten in geschichtlichen Angaben beseitigt, so werden gewiß auch außerhalb des Kreises der Straußianer und Baueria-ner nicht Wenige sein, denen sich die Ueberzeugung aufdrängt, daß der scharfsinnige Verfasser selbst sich am wenigsten durch seine Argumentationsweise befriedigt finden würde, wenn sie sich auf Schriften eines andern Gebietes als des biblischen Kanons bezöge, und wenn nicht bei ihm — obwohl er es nirgend aus-spricht — von vorne herein dogmatisch das feststände, daß es in den Schriften dieses Gebietes wirkliche Widersprüche und un-absichtliche geschichtliche Ungenauigkeiten nicht geben könne. — Doch folgen wir dem Verfasser selbst in dem Gange seiner Un-tersuchungen, wobei wir uns indessen begnügen müssen, nur Einzelnes näher zu besprechen.

Das Werk zerfällt — außer der Einleitung — S. 1—28, welche im Allgemeinen die Aufgabe der Kritik wie die der Apo-logetik bespricht und einen geschichtlichen Ueberblick der neueren Behandlungen beider gibt, endlich den Plan des Ganzen dar-legt — in zwei Theile: I. Betrachtung des in den 4 Evan-gelien uns vorliegenden Stoffes (wofür es S. 28 etwas pas-sender heißt: Betrachtung des zu kritisirenden Objects, der Evan-gelien so wie der darin enthaltenen Geschichte), und zwar in zwei Abtheilungen: 1) nach der formalen Seite; 2) nach der materialen; II. Kritik der evangelischen Geschichte, gleichfalls in zwei Abtheilungen: 1) Kritik der evangelischen Geschichte (genauer S. 28 bezeichnet als Antikritik (kritische Beleuchtung) der einzelnen negativen Hypothesen); 2) Kritik der evangeli-schen Schriften (Untersuchungen über deren Entstehung).

Thl. I. Abth. 1. (S. 31—192) zerfällt in 6 Kapitel, von denen das erste Vorbemerkungen enthält, allgemeine Bemerkungen über Chronologie und Akoluthie der Evangelien (letzterer sehr passende Ausdruck nach Chemnitz), so wie über Synoptik und Harmonistik, die vier folgenden allgemeine Betrachtungen über die Evangelien, über ihren Plan und die daher sich ergebende akoluthistische Anordnung der einzelnen und im Verhältniß zu einander geben, das sechste aber die Chronologie der Evangelien behandelt, nämlich Untersuchungen über die Schatzung des Quirinus und über den Lysanias von Abilene anstellt. — Die Grundsätze, welche Kap. 1. für Synoptik und Akoluthistik aufgestellt werden, sind in der Allgemeinheit, worin sie gegeben werden, richtig. Die ersteren beziehen sich darauf, welcherlei Erzählungen in den verschiedenen Evangelien sich auf dieselben Thatsachen beziehen. Der Verfasser erkennt es mit fast allen neueren Auslegern mit Recht als gar wohl möglich, ja als das Wahrscheinlichere an, daß mehrere Schriftsteller, welche ein Factum erzählen, in manchen Punkten divergiren (S. 64 sq.). Wenn er dann aber (S. 65) es als Hauptfrage bezeichnet, „ob verschiedene Berichte keine Widersprüche enthalten, oder, mit andern Worten, ob die Divergenzen sich aus der subjectiven Freiheit der Auffassung erklären lassen", so ist die Voraussetzung ohne Zweifel die, daß bei den Evangelisten die subjective Freiheit der Auffassung niemals den Einfluß könne gehabt haben, etwas thatsächlich Unrichtiges in den Bericht hineinzubringen, und daß daher, wenn in den ähnlichen Berichten zweier Evangelisten sich nicht bloß formale Divergenzen, sondern reale Widersprüche — mögen sie noch so Unwesentliches betreffen — vorfinden, sie sich auf verschiedene Thatsachen beziehen; eine Voraussetzung, zu der ohne Festhaltung des alten Begriffes der Inspiration nicht so ohne weiteres Berechtigung stattfindet. — Nicht unrichtig ist zwar im Allgemeinen, was der Verfasser als

weitere Grundsätze aufstellt, daß zwei verschiedene Begebenheiten, wenn sie in derselben Sphäre vorfallen, gar wohl in manchen Punkten einander ähnlich werden können (S. 64), und eben so, daß sich gar wohl denken lasse, daß Christus einen Ausspruch, ein Gleichniß und dergl. bei verschiedenen Anlässen wiederholt habe (S. 67 sq.). Allein für die Anwendung dieser Sätze auf die Entscheidung über einzelne Fälle in unseren Evangelien ist nicht außer Acht zu lassen, daß, wenn schon in dem Berichte einer und derselben Begebenheit oder Rede die Darstellungen verschiedener Referenten mannigfaltig von einander abweichen werden, dieses nothwendig noch in einem höheren Grade der Fall sein wird, wenn ihre Berichte sich auf verschiedene einander nur mehr oder weniger ähnliche Begebenheiten oder auf Aussprüche bei verschiedenen Veranlassungen beziehen; bei den letzteren wird diese Verschiedenheit schon stattfinden, wenn sie in der ursprünglichen Sprache mitgetheilt werden, noch mehr, wenn in einer fremden. Angenommen daher auch, daß Christus dieselben Gnomen, Gleichnisse, Strafreden oder sonstige Aussprüche zu verschiedenen Zeiten wiederholt hat, so haben wir doch, wenn in unseren Evangelien solche Reden so vorliegen, daß sie ungeachtet mancher Abweichungen doch theilweise selbst im Griechischen Ausdruck, auch wo dieser sich nicht von selbst ergab, zusammentreffen, alle Ursache zu vermuthen, daß sie hier so vorliegen, wie sie nach einem und demselben Vortrage des Herrn sich fixirt hatten, wenn auch die Evangelisten in der Angabe der Veranlassung nicht übereinstimmen sollten. Darnach ist es sicher falsch, wenn der Verfasser z. B. die antipharisäische Rede Luc. 11, 37—57 für ursprünglich nicht identisch mit den entsprechenden Aussprüchen Matth. 23. hält (S. 143; weniger entschieden spricht er sich indessen darüber später aus S. 514. 608 Anm. 1).

Eine übersichtliche Geschichte der evangelischen Harmonistik

gibt der Verfaſſer S. 36—56, worin Referent unter den älteren Werken S. 36 das des Theophilus von Antiochien (Hieron. *de vir. illustr.* 25 u. *Ep.* 53 *ad Algasiam*) vermißt, unter den ſpäteren S. 54 Anm. das des Schottiſchen Theologen Jac. Macknight (1756. Deutſch 1772) und den Commentar von Paulus. Ein arithmetiſches Verſehen findet ſich S. 52, wenn der Verfaſſer bei Beurtheilung der Bengelſchen Harmoniſtik behauptet, daß es unmöglich ſei, eine gewiſſe Zahl von Elementen dergeſtalt zu drei verſchiedenen Malen zu miſchen, daß nicht einzelne derſelben in allen drei Miſchungen eine relativ gleiche Stellung gegen einander erhielten; vielmehr wenn die Elemente in zweien dieſer Miſchungen gerade die umgekehrte Stellung gegen einander erhalten, wie a, b, c, d und d, c, b, a, ſo iſt dadurch, mag die Stellung in der dritten Miſchung ſein wie ſie wolle, die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß zwei Elemente in allen drei Miſchungen eine gleiche Stellung gegen einander erhalten. —

Der Verfaſſer ſelbſt aber ſucht ſich den Weg zur Gewinnung einer geſicherten und vollkommenen Harmonie der Evangelien zuvörderſt durch Unterſuchung derſelben in akoluthiſtiſcher Hinſicht zu bahnen. Indem er von der Frage ausgeht, welchen beſtimmten Plan die einzelnen Evangeliſten bei der Abfaſſung ihrer Werke gehabt hätten, ob den einer Lebensbeſchreibung des Herrn oder einer bloßen Sammlung einzelner Züge aus ſeinem Leben oder einen pragmatiſchen oder dogmatiſchen Zweck, knüpft er daran die damit in Verbindung ſtehende Frage über den chronologiſchen Charakter derſelben an, ob und inwieweit die verſchiedenen Evangeliſten haben akoluthiſtiſch, in der wirklichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten, erzählen wollen. Indem er dann die Anordnung der Begebenheiten in den verſchiedenen Evangelien betrachtet, weiſt er überall auf die Art der Verbindung der einzelnen Erzählungen hin, dergleichen er

fünferlei unterscheidet: 1) allgemeine Schlußformeln, die den Temporal- und Real-Zusammenhang bestimmt unterbrechen; 2) lose Verbindungen, ohne Bestimmung des vor oder nach; 3) unbestimmte, mit Angabe des vor oder nach, aber ohne Angabe des wie lange darnach; 4) mittelbare, mit Angabe eines mittelbaren Nach; 5) unmittelbare, mit Angabe eines unmittelbaren Nach. So sucht er zu finden, wo die Evangelisten, auch wenn sie im Ganzen nicht darauf ausgehen, chronologisch zu schreiben, dieses dennoch theilweise, durch eine größere Reihe von Erzählungen hindurch, thun und das durch die angewandten Verbindungen andeuten. Solche größere oder kleinere Reihen von Ereignissen, welche bei einem Evangelisten bestimmt akoluthistisch an einander gehängt sind, nennt er Synechien, so wie Syndesmen, wenn sich eine Synechie des einen Evangelisten mit der eines andern zu einer Art Kette verbindet. Indem der Verfasser auf diese Weise unsere Evangelien vergleichend betrachtet, findet er auch in dem Theile der Evangelien, welcher sich mit der Geschichte des öffentlichen Lebens des Herrn beschäftigt, nicht bloß ungeachtet der mancherlei Abweichungen in der Aufeinanderfolge der Begebenheiten nirgends einen Widerspruch, sondern glaubt auch, ohne alle Conjectur und Willkühr, rein an die bestimmten vorliegenden Data sich haltend, eine vollständige Akoluthie für diese Begebenheiten gewinnen zu können, in welcher Eigenschaft der Evangelien er den Finger Gottes erkennt (vergl. S. 74. 135. 168 sq. u. a.). Wo die Evangelisten selbst nicht akoluthistisch erzählen, hat das nach seiner Ansicht seinen Grund nicht in einer unrichtigen oder auch nur mangelhaften Kenntniß, sondern nur in dem besonderen Plane derselben, und eben daraus erklärt er auch die Auslassung von einzelnen Ereignissen oder ganzen Reihen von Begebenheiten und Reden in dem einen oder andern Evangelium. — Schwerlich aber wird der Verfasser bei allem auf diese Unter-

suchung gewandten Fleiße und theilweise bewiesenen Scharfsinne unbefangene Beurtheiler befriedigen. Vieles ist in seinen Erklärungen unnatürlich und gezwungen, Vieles entschieden falsch.

Für das erste Evangelium wird der Zweck und Hauptgesichtspunkt des Schriftstellers im Allgemeinen richtig auf die gewöhnliche Weise gefaßt, S. 76 sqq. Doch ist zu viel gesagt, wenn der Verfasser behauptet, der Evangelist habe diese Absicht schon durch Kap. 1, 1. klar ausgesprochen, und dabei auch auf das *βίβλος γενέσεως* Gewicht legt. Denn was der Verfasser auch sagen mag, so bezieht dieses sich sicher nicht auf das ganze Evangelium, wie auch wohl nicht bloß auf die Genealogie, sondern auf die Erzählung über die Geburt des Herrn Kap. 1. 2., und ist auch sprachlich zu erklären, wie schon in Luther's Uebersetzung: Buch, Erzählung, von der Geburt, dem Ursprunge Jesu Christi, gleich wie Genes. 5, 1. das Griechische *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων*: Schrift über den Ursprung der Menschen; vergl. ib. 2, 4. Für diese Erklärung spricht bei Matth. auch v. 18: *τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις* (nach der echten Lesart) *οὕτως ἦν*. Darnach kann in dieser Formel nach dem Sinne des Schriftstellers keine Andeutung enthalten sein, „daß er ganz die alt-theokratische Weise der Geschichtschreibung befolgen und die Geschichte Jesu als Ausführung seiner Genealogie betrachten wolle" (S. 77); wohl aber gibt sich sein Gesichtspunkt in der Bezeichnung Jesu als „Sohnes des David, des Sohnes des Abraham", so wie in der Voranstellung der Genealogie überhaupt und in der Gestaltung derselben schon einigermaaßen zu erkennen. — Daß dieser Evangelist in der Darstellung der öffentlichen Thätigkeit des Herrn sein Augenmerk vergleichungsweise wenig auf die Chronologie und wirkliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten richtet, was sich auch, abgesehen von der Vergleichung der andern Evangelien, wie namentlich des Lucas und des Johannes, aus der Art

und Weise schließen läßt, wie er in so manchen Parthien das der Sache nach Gleichmäßige und Verwandte zusammenstellt, ist vom Verfasser nicht in gehörigem Grade anerkannt. Er meint, daß wir nach dem Plane des Evangelisten, wonach derselbe zu zeigen hatte, wie Jesus mit dem Neuen nach und nach hervortrat, wenn auch keine akoluthistische Anordnung des ganzen Buches, doch ein Rücksichtnehmen auf die Zeitverhältnisse zu erwarten haben. So betrachtet er die Wunder Kap. 8. 9. als in akoluthistischer Folge erzählt, während sich wohl nicht verkennen läßt, daß sie mit der vorangehenden Bergpredigt vom Evangelisten hauptsächlich nur zusammengestellt sind, um zu veranschaulichen, wie Jesus, nachdem er mehrere Jünger um sich versammelt, öffentlich wirksam gewesen sei, sowohl lehrend, als auch Wunder, namentlich wunderbare Heilungen verrichtend. So sind auch die beiden Erzählungen über die Entweihung des Sabbaths Kap. 12, 1—8. 9—14. wohl schwerlich wegen der Gleichzeitigkeit zusammengestellt, sondern wegen der inneren Verwandtschaft. Noch weniger läßt sich zweifeln, daß der Evangelist in den größeren Reden, die er mittheilt, wie Kap. 5—7. 10. 11. 13. 23. 24—25., vielfältig Aussprüche des Herrn, welche verschiedenen Zeiten und Veranlassungen angehören, wegen ihrer sachlichen Verwandtschaft zusammengestellt hat; was der Verfasser nur selten und in sehr beschränktem Maaße anerkennt. Dagegen läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es nach der Darstellung des Evangelisten den Anschein hat, als seien die verschiedenen in diesen Reden vereinigten Aussprüche vom Herrn alle in dieser Verbindung vorgetragen und hätten sich auch die einzelnen Begebenheiten in der Reihefolge an einander angeschlossen, worin sie hier mitgetheilt werden. Anders würde es nicht leicht aufgefaßt werden, wenn wir bloß dieses eine Evangelium hätten; und dieses Verhältniß gehört mit zu den Schwierigkeiten, welche die Beschaffenheit des ersten Evangeliums der

Kritik darbietet, und welche jedenfalls ſich ſchwerer erklären laſſen bei der traditionellen Annahme der Abfaſſung deſſelben durch einen Apoſtel, der an dem Verlaufe der Begebenheiten auf fortgehende Weiſe als unmittelbarer Zeuge theilgenommen hatte, als wenn es als das Werk eines etwas ferner ſtehenden Gläubigen betrachtet wird, welcher den Stoff anderweitig überliefert vorfand und ihn dann ſeinem beſonderen Zwecke und ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß verarbeitete. — Bei der Tabelle, welche der Verfaſſer S. 83 sqq. über die akoluthiſtiſchen Data des Matthäus gibt, ließe ſich Manches bemerken. So iſt es, wenn wir uns bloß, und das beabſichtigt hier doch der Verfaſſer, an die Darſtellung des Evangeliſten und die Weiſe, wie bei ihm die Begebenheiten verknüpft ſind, halten, ſchwerlich gerechtfertigt, wenn Stellen wie 8, 5. 14. 23. 28. 9, 1. bloß als mittelbare und nicht als unmittelbare Verbindungen bezeichnet werden; ſo auch 9, 15. — Nicht minder unrichtig iſt, wenn der Verfaſſer in der Angabe der akoluthiſtiſchen Data des Marcus S. 96 sqq., Stellen wie 2, 1. 3, 1. als loſe Verbindungen (ohne Beſtimmung des vor oder nach) bezeichnet; an der erſteren Stelle wird ja durch das δι' ἡμερῶν die im Folgenden berichtete Heilung des Gichtbrüchigen ausdrücklich einige Zeit nach der des Ausſätzigen geſetzt; wie kann denn der Verfaſſer aus dieſer Verbindung erſehen, daß dem Marcus „offenbar die Stellung jener Begebenheit zu dieſer und überhaupt nicht bekannt ſei;" und an der letzteren Stelle ſteht das εἰσῆλθε πάλιν (εἰς τὴν συναγωγήν) offenbar im Gegenſatze gegen das Wandeln auf dem Felde, wo ſich das unmittelbar vorher Berichtete ereignete. Im Allgemeinen aber ſchreibt er unter den Synoptikern dem Marcus am meiſten akoluthiſtiſches Streben zu, glaubt, derſelbe habe die Akoluthie der Begebenheiten, ſo weit ihm bekannt war, wiedergegeben, ſeinem Plane gemäß, die öffentliche Erſcheinung Jeſu dem Heidenvolke dramatiſch in kur-

zen Bildern darzulegen und so durch den unmittelbaren Eindruck zu überführen, ohne Beweismittel zu geben und daher auch die übernatürliche Geburt des Herrn nicht hervorhebend; wobei der Verfasser die wichtigsten Momente in Betreff des Planes des Evangelisten schon in dem als einen Mahnruf gefaßten Anfange Kap. 1, 1. angedeutet findet. — Dagegen über den Lucas' urtheilt der Verfasser, daß derselbe auf Akoluthie gar nicht ausgegangen sei, daß sich vielmehr bei ihm eine bis ins Feinste ausgeführte Real-Eintheilung finde, wobei der Evangelist stets den Gegensatz Judenthum und Heidenthum vor Augen habe und zeigen wolle, wie das Alte Testament seine Erfüllung im Christenthum habe, wie es zum Wesen dieser Erfüllung gehöre, nicht auf das leibliche Volk Israel sich zu beschränken, sondern überzugehen auf alle Völker, wie das Christenthum mithin eine geistige und keine fleischliche Erlösung sei, S. 115 sqq. — Diese Charakteristik des dritten Evangeliums ist in hohem Grade verfehlt. Man kann sich nichts Verkehrteres denken, als das Verhältniß des Matthäus und des Lucas so anzusehen, als ob der erstere Evangelist sein Augenmerk mehr auf chronologische oder akoluthistische Anordnung gerichtet hätte, als der letztere, dieser aber mehr auf Real-Eintheilung. Wir geben dem Verfasser gerne zu, daß das καθεξῆς Luc. 1, 3. an sich nicht nothwendig auf eine chronologische Reihefolge führt, sondern auch in Beziehung auf eine nach einer bestimmten Sachordnung gemachte Zusammenstellung gesagt sein könnte. Aber hier in dieser Verbindung, wo die Rede ist von einem Berichten geschichtlicher Ereignisse, die auf einander gefolgt sind, denen der Schriftsteller allen von Anfang an sorgfältig nachgegangen sei und von denen er dem Theophilus eine zuverlässigere Erkenntniß verschaffen will, ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Lucas hat ausdrücken wollen, er sei darauf ausgegangen, die einzelnen Begebenheiten nach der wirklichen Reihefolge zusammenzustellen,

so weit ihm nämlich dieses nach seiner Kenntniß des Verlaufs der Dinge möglich war. Haben bei ihm auch die Verbindungen der verschiedenen Begebenheiten meistens etwas Unbestimmtes, so hat das seinen Grund gewiß nur darin, weil ihm etwas Genaueres über ihr zeitliches Verhältniß zu einander nicht bekannt war; aber sicher hat er von verschiedenen Begebenheiten nicht die eine früher gestellt als die andere, wenn ihm bekannt war, daß sie in der Wirklichkeit erst auf diese gefolgt war. Hätte Lucas überhaupt einen so bestimmten Plan und Gesichtspunkt, wie der Verfasser annimmt, gehabt, so würde er auch schwerlich unterlassen haben, in dem Proömium darüber seinem Theophilus irgend etwas anzudeuten, was aber, wie der Verfasser selbst bekennt, durchaus nicht der Fall ist. Der von dem Verfasser angenommene, die Erfüllung des Alten Testaments im Christenthume nachzuweisen, läßt sich auch am wenigsten von einem Schriftsteller erwarten, der dem Jüdischen Volke nicht angehörte, und der für einen Mann schrieb, von dem sich dasselbe gleichfalls mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen läßt. So falsch hier die ganze Arbeit des Verfassers ist, so unnatürlich erscheint sein Urtheil über Einzelnes, wodurch er sie zu begründen sucht, z. B. wenn er meint, die auf die Parabel vom Säemann folgenden vier Erzählungen Kap. 8, 19—56. seien als Beispiel von jenem Gleichnisse beigegeben (S. 129 sq.), oder, die Speisung der 5000 sei an die Installation der 12 Jünger vom Lucas wohl besonders auch deßhalb angefügt, um dadurch die geistige Bildung und den Grad der Gereiftheit derselben ins Licht zu setzen (S. 130 sq.) u. a.

Hinsichtlich des Johanneischen Evangeliums schließt der Verfasser sich an Frommann's Ansicht über den Plan desselben an, und findet mit ihm in der Absicht des Evangelisten, den Kampf Jesu mit der Finsterniß und den Sieg durch scheinbaren Untergang darzustellen, den Grund, weßhalb er seine Be-

gebenheiten vorzugsweise aus den Festreisen und dem Aufenthalte des Herrn in Jerusalem auswählt, wo die Macht der Finsterniß concentrirt war; wobei er mit Recht annimmt, daß nicht nur die einzelnen erwähnten Festreisen chronologisch geordnet sind, sondern Johannes überhaupt durchweg akoluthistisch und chronologisch zu schreiben beabsichtigt, S. 147 sqq., vergl. S. 1005. — Da nun nach der Stellung des Evangelisten zum Herrn, die Echtheit der Schrift vorausgesetzt, aller Grund ist anzunehmen, daß seine Darstellung in dieser Beziehung richtig und genau ist, so frägt sich, wie damit die der Synoptiker zu vereinigen. — Der Verfasser findet in Stellen wie Matth. 23, 37. (diese Stelle ist S. 161 gemeint, nicht 13, 27.) Luc. 13, 34. Matth. 27 (nicht 25), 57. [1]) Luc. 10, 38. Matth. 4, 25. Marc. 3, 7. Beweise, daß auch den Synoptikern die früheren Festreisen Jesu nicht unbekannt gewesen seien (S. 161 sq.). Davon ist aber nur das richtig, daß der Inhalt dieser Stellen allerdings theilweise nicht zweifeln läßt, daß Jesus auch schon vor dem letzten Passah mehrmals in Jerusalem öffentlich wirkend muß aufgetreten sein, und daß sie also mit dazu dienen, die Johanneische Darstellung zu bestätigen. Aber eine ganz andere Frage ist, ob den synoptischen Evangelisten selbst dieses Verhältniß bestimmt bewußt gewesen ist, was sich aus jenen Stellen eben so wenig erweisen läßt, als z. B. aus dem Matth. 11, 21. Luc. 10, 13. mitgetheilten Weherufe über Chorazin und Bethsaida, daß diesen Evangelisten über die hier vorausgesetzte wiederholte wunderthätige Wirksamkeit des Herrn in jenen Städten etwas Mehreres, als sie berichten, und über Chorazin überhaupt irgend etwas Specielles bekannt gewesen sei; in welchem Falle man vielmehr gerade wegen dieser Stellen ausdrückliche Mittheilungen darüber erwarten würde. Eben so wenig kann aus einer an sich so losen Zeitbestimmung, wie Luc. 17, 11.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἰε-*

ρουσαλήμ, gefolgert werden (wie S. 162), daß dem Lucas selbst nicht unbekannt gewesen sei, es habe sich das dort Erzählte auf einer andern früheren Reise nach Jerusalem begeben als derjenigen, die 9, 51. als die letzte (genauer: als die vor seinem Leiden) bezeichnet ist. — Die nach dem ersten in öffentlicher Wirksamkeit in Jerusalem zugebrachten Osterfeste gemeldete Reise nach Galiläa Joh. 4, 3. 43 sqq. identificirt der Verfasser mit der Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14. berichteten festen Uebersiedelung nach diesem Lande. Die Schwierigkeit aber, daß es dort beim Matthäus v. 17 heißt: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν κ. λ., findet für den Verfasser nicht statt; Matthäus erzähle nur die öffentliche Wirksamkeit Jesu, welche nach der Uebersiedelung und nach der Gefangensetzung des Täufers begann (S. 159 sq. Anm.). Der Verfasser meint dieses, wie auch die folgenden Worte zeigen, so, daß Jesus bis dahin überhaupt keine öffentliche Wirksamkeit geübt habe. Es gehört das zu den nicht selten wiederkehrenden Argumentationsweisen des Verfassers, von denen Referent glaubt, daß, wenn derselbe sie bei seinen Gegnern gefunden hätte, er sich zur Bezeichnung derselben nicht sehr gelinder Ausdrücke würde bedient haben. Setzt nicht der ganze vorhergehende Abschnitt bei Johannes, unter andern Kap. 2, 23 sqq. 3, 2. 22 sqq. 4, 45. aufs deutlichste voraus, daß Jesus auch schon bis dahin auf öffentliche Weise durch Lehre und Wunder wirksam gewesen war? Diese selben Stellen zeigen deutlich, daß dem Johannes auch von Jerusalemischen Wundern viel mehrere bekannt waren als er ausdrücklich erzählt, und daß es daher ungenügend, ja falsch ist, wenn der Verfasser zur Erklärung des Schweigens der Synoptiker über die früheren Ereignisse in Jerusalem bemerkt (S. 169 Anm.), daß, während der Galiläischen Facta eine Legion war, der Jerusalemischen Facta, welche sie etwa hätten berichten können, nur zwei gewesen seien, die Heilung am Teiche Bethesda und die Auferweckung des Lazarus. Weßhalb hier nicht wenigstens noch die Hei-

lung des Blindgebornen mit genannt wird, weiß Referent nicht, glaubt aber, daß der Verfasser Wenige davon bereden wird, daß (nach S. 567) die Erweckung des Lazarus in den Plan der Synoptiker, wenigstens des Matthäus und des Lucas, nicht gepaßt hätte![2]) Eben so wird es nicht an vielen Solchen fehlen, die es fortwährend — anders als der Verfasser S. 167 — unglaublich finden, daß Matthäus sich hätte so ausdrücken können, wie 19, 1.: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, wenn er gewußt hätte, daß Jesus, ehe er in die hier bezeichnete Gegend, nach Peräa, kam, nach Jerusalem gegangen war und dort das Enkänien-Fest gefeiert hatte.

Zur Erklärung der chronologischen Schwierigkeit hinsichtlich der Schatzung des Quirinius Luc. 2, 1 sqq. will der Verfasser v. 2 statt *αὕτη* mit Paulus *αὐτὴ* aussprechen, und zwar hier *ἀπογραφὴ* von einem eigentlichen Census verstehen, aber *ἀπογράφεσθαι* v. 1 und v. 3 von einem bloßen Katastriren, Einregistriren zur Zählung der Einwohner, welches Augustus für das ganze Reich sammt den Social-Staaten angeordnet habe, und welches alsbald auch in den letzteren und so auch in Judäa, aber von dem Social-Fürsten und nach der im Lande üblichen Form, vorgenommen sei, während die Veranstaltung des eigentlichen Census erst nach der Verwandlung des Landes in eine Römische Provinz durch den Syrischen Landpfleger Quirinius geschehen sei. Referent hält diese Erklärung für nicht weniger unstatthaft wie so manche andere. Wenn es v. 1 heißt, Augustus habe ein Edikt erlassen, daß alle Welt solle *ἀπογράφεσθαι*, uud v. 3, es seien — diesem Edikte gemäß — Alle hingegangen *ἀπογράφεσθαι*, so konnte der Schriftsteller unmöglich dazwischen v. 2 sich so ausdrücken: die *ἀπογραφὴ* selbst geschah als erste nicht damals, sondern — erst 11 Jahre später,

da, wenn hier von einem solchen Gegensatze die Rede wäre, man v. 2 durchaus einen andern an sich auch bestimmteren Ausdruck, wie etwa *ἀποτίμησις*, erwarten würde. Referent bemerkt noch gegen den Verfasser: 1) daß seine Erklärung über den Zweck, den Lucas bei der von ihm gewählten Bezeichnung der Zeit und bei der Hinweisung auch auf den späteren Census vor Augen gehabt habe (S. 185 sq.), etwas durchaus Gezwungenes und Verschrobenes hat; 2) daß Augustus, um sich eine Kenntniß zu verschaffen, quantum civium sociorumque *in armis*, was er in dem breviarium totius imperii eigenhändig verzeichnet hatte (Sueton. *Octav.* 101), auch nicht im mindesten nöthig hatte (S. 178 sq.) eine Zählung der sämmtlichen Bewohner oder auch nur der männlichen Bewohner des Reichs und der Social-Staaten veranstalten zu lassen; 3) daß aus Apostg. 5, 37. sich gar nicht ergibt (S. 176. 181), daß dem Lucas, selbst wenn wir ihm, was doch der Verfasser wohl gewiß nicht thut, besonderen Einfluß auf die Concipirung der Rede des Gamaliel zuschreiben wollen, eine genauere Kenntniß über die Zeit der Schatzung des Quirinius und deren Verhältniß zur Zeit der Geburt des Herrn gehabt habe. — Den Luc. 3, 2. erwähnten Lysanias von Abilene, hält der Verfasser mit vielen Auslegern für einen von dem älteren schon 34 v. Chr. ermordeten verschiedenen Fürsten des Namens; und das ist auch wohl das Wahrscheinlichste, wenn gleich Referent nicht mit dem Verfasser glaubt, daß die Stellen des Josephus *Ant.* XIX, 5, 1. *B. J.* II, 12, 8. sich als Beweise für dessen Existenz anführen lassen.

Abth. II. (des ersten Theiles, § 43—114. S. 193—750) betrachtet der Verfasser den Stoff der Evangelien nach seiner materialen Seite. Er behandelt hier die einzelnen Begebenheiten der evangelischen Geschichte nach der Reihe, wie er in den bisherigen Untersuchungen glaubt gefunden zu haben, daß sie

der Zeit nach auf einander gefolgt sind, was er schon S. 171 —174 in einer tabellarischen Uebersicht hingestellt hat. Er schickt hier bei den einzelnen Paragraphen eine gedrängte Erzählung der Thatsache voran, wie er glaubt, daß sich dieselbe nach den einzelnen oder gemeinschaftlichen Berichten der dieselbe enthaltenden Evangelien ergebe, so daß daraus sich auch die verschiedene Gestaltung der Berichte selbst erkläre, und gibt dann mehr oder weniger ausführliche exegetische, theilweise auch dogmatische Beleuchtungen der scheinbaren in dem Verhältniß der verschiedenen Relationen oder in dem Berichte der einzelnen Evangelisten an sich liegenden Schwierigkeiten. — Daß der Verfasser dabei die Differenzen der verschiedenen evangelischen Berichte und anderweitige geschichtliche Schwierigkeiten in denselben nur als scheinbare gelten läßt, ergibt sich schon aus dem bisher Mitgetheilten. — Unter den gegebenen Erläuterungen finden sich manche im Allgemeinen recht gute Auseinandersetzungen und feine treffende Bemerkungen, z. B. § 46 über die Geburt des Herrn; über den Zweck der Wunder und deren Verhältniß zur Natur S. 244 sq.; über den Grund der Verwunderung der Maria bei den Worten Symeons S. 245; über die Anwendung der Geißel bei der Reinigung des Tempels S. 326; über den Zweck Jesu bei dem Befehl an die Samariterinn, ihren Mann zu rufen S. 342, so wie über den Charakter des daran sich anschließenden Gespräches Christi mit seinen Jüngern S. 343; über den Grund des Befehles Jesu an den geheilten Gergesener, seine Errettung zu verkünden, in Verhältniß zu des Herrn sonstiger Verfahrungsweise S. 385 sq.; über den Zweck der Parabel vom ungerechten Haushalter S. 519 sq.; über die Auslassung der Einsetzung des Abendmahls beim Johannes S. 638 sqq., so wie über die Bedeutung dieses Mahles (in Reformirtem Sinne) S. 645 sqq. u. a. Recht genügend sind ferner S. 465 sqq. die chronologischen Schwierigkeiten besei-

tigt, welche B. Bauer aus dem Josephus gegen die Erzählungen der Evangelisten über den Grund der Gefangensetzung und die Hinrichtung des Täufers geltend gemacht hat. — Beachtenswerth sind auch die Bemerkungen § 51. 52. über das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen in Christo nach der biblischen Lehre, obwohl Referent es nicht anders als für einen durchaus verfehlten Ausdruck betrachten kann, daß Christus bei seiner Menschwerdung auch die metaphysischen Eigenschaften Gottes, Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart besessen habe. Mehr noch hat Referent sich durch die Bemerkungen über den Zustand der Todten, welche Jesus erweckte (S. 400 sq.), angesprochen gefühlt. — Nicht selten begegnen wir aber auch hier sehr unbefriedigenden oder durchaus unnatürlichen Erklärungen. Hinsichtlich des Geschlechtes des Herrn wird Joseph, was über die Angaben des Neuen Testaments hinausgeht, ohne weiteres als der älteste Stammhalter der Jüdischen Königslinie betrachtet, auf dem das Recht der Thronfolge ruhte, und dabei gleichfalls ohne weiteres behauptet, daß ein von der Maria geborner Sohn durch ihre nachherige Vermählung mit demselben dieses Thronfolge-Recht bekommen mußte (S. 222; vergl. S. 199. 261). Er legt der Genealogie bei Matthäus dann auch den Zweck unter, nicht Jesu leibliche Abstammung, sondern seine Berechtigung zur Thronfolge nachzuweisen, nicht einen genealogischen, sondern einen juridischen Stammbaum zu geben, und durch die Eintheilung in die drei Dekatessaraden den aufmerksamen Leser zu der Beachtung mancher verborgenen Beziehungen und Andeutungen zu veranlassen, wie namentlich bei der dritten Reihe der, daß mit Lange u. a. außer dem Joseph auch die Maria als ein besonderes Glied mitzuzählen sei; was sicher die am wenigsten wahrscheinliche Weise ist, die Berechnungsweise des Genealogisten zu erklären. Die vom Lucas gegebene Genealogie hält der Ver-

fasser für die der Maria, wofür allerdings, wenn wir auf ihre ursprüngliche Bedeutung sehen, Mehreres spricht, was aber gleichwohl, wenn wir auf die Weise ihrer Einführung Kap. 3, 23., so wie Kap. 2, 4. achten, nicht in dem Sinne des Evangelisten scheint gelegen zu haben; [3]) von diesem sind auch ohne Zweifel, nicht von dem ursprünglichen Concipienten der Genealogie, die Worte *ὡς ἐνομίζετο* hinzugefügt. Denn diese können nur parenthetisch gemeint sein, in dem Sinne, daß, indem Jesus als Sohn des Josephs aufgeführt werde, dieses nach der gewöhnlichen Meinung — der Juden — geschehe, während er in der That nicht dessen natürlicher Sohn sei. Diesen Sinn würde aber ein ganz selbstständiger Schriftsteller nicht leicht auf die Weise: *ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ* ausdrücken: der da war, wie er dafür gehalten ward, ein Sohn Josephs. Wohl aber kann man sich denken, daß, wenn der Evangelist in der von ihm benutzten Quelle vorfand: *ὢν υἱὸς Ἰωσήφ*, er um Mißverständniß abzuwehren das *ὡς ἐνομίζετο* einschalten konnte. — In der Geschichte vom Stern der Mager wird Matth. 2, 2. 9. das *ἐν τῇ ἀνατολῇ* — entschieden falsch — gefaßt: beim Aufgehen, und in der letzteren Stelle die Worte *προῆγεν αὐτοὺς, ἕως ἐλθὼν ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον* nach altrationalistischer Weise wahrhaft auf die Folter gespannt (S. 247 Anm. 253 sq.). Die Erscheinung selbst hält der Verfasser für einen wirklichen, zugleich mit einer besonderen Conjunction der Gestirne, neu aufleuchtenden Stern, Planeten oder Fixstern, und meint, daß davon, Gott habe sich an einen Irrthum accommodirt, hier nicht die Rede sein könne, da ihre Deutung sich gar nicht auf willkührliche Systeme trüglicher Astrologie, sondern auf die Weissagung Bileams gründete; zu welcher Behauptung der Verfasser jedoch nur dann Berechtigung haben würde, wenn er glaubte annehmen zu können, daß der aus Jacob hervorgehende Stern Num. 24, 17. nicht von einem Israelitischen Fürsten,

sei es der Messias oder ein anderer, sondern von einem wirklichen Stern am Himmel zu verstehen sei; das ist aber doch sicherlich nicht seine Meinung. — Die Johanneische Taufe hält der Verfasser für ein Symbol, nicht, wie die Jüdischen Waschungen, der Reinigung, sondern des Bekenntnisses völliger Unwürdigkeit und Verdammlichkeit, für ein Zeichen, daß der Mensch ganz den Tod verdiente (S. 284), und in dieser Bedeutung derselben, als der Erklärung dem Tode verfallen zu sein, findet er den Grund, weßhalb auch Jesus sich taufen ließ (S. 396 sq.). Referent bekennt aber, hier einen genügend erklärenden Zusammenhang nicht entdecken zu können. — Daß Johannes Jesum vor der Taufe nicht kannte (Joh. 1, 33.), erklärt der Verfasser aus des Täufers frühzeitigem Verweilen in der Einsamkeit der Wüste Luc. 1, 80. (nicht v. 40. S. 290), welchem Zuge die Eltern weder sich entgegensetzen, noch sonst durch menschliche Veranlassung ein Zusammentreffen beider Knaben oder Jünglinge künstlich herbeiführen wollten; bei den Worten des Täufers aber Matth. 3, 14. läßt er es unentschieden, ob sie durch den unmittelbaren Eindruck der Erscheinung Jesu veranlaßt sind, oder der Geist ihn dem Täufer schon vor dem Taufacte als Messias bezeugte; zu letzterer Annahme indessen würde Joh. 1, 33. immer nicht recht stimmen. — Als Subject des Sehens nimmt der Verfasser auch bei Matth. 3, 16. und Marc. 1, 10. den Täufer an (S. 293); was bei Matthäus allerdings, wie Referent schon anderswo geltend zu machen gesucht hat, im höchsten Grade wahrscheinlich ist, aber nur wenn man auf Johannes, nicht aber, wie der Verfasser, auf Jesum auch im vorhergehenden Gliede das Pronomen *αὐτῷ* bezieht; dagegen es bei Marcus grammatisch allein zulässig ist, in *εἶδε* Jesum als Subject anzunehmen. — Die Versuchung des Herrn wird rein geschichtlich und als äußerliche Thatsache gefaßt, dabei aber die entgegenstehenden Schwierigkeiten wenig

gründlich beleuchtet. Wenn der Verfasser meint, daß der Satan Jesum von einem zum andern Orte ohne Zweifel durch höhere Kräfte gebracht habe, als das gewöhnliche Hingehen (S. 303), so läßt er ganz unbeachtet, daß Jesus dabei offenbar als in der Gewalt des Satans befindlich, als von ihm abhängig erscheinen würde; eine nach des Referenten Dafürhalten sehr bedeutende Schwierigkeit, die aber bei der Darstellung des Matthäus und Lucas (*παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος, ἀναγαγὼν αὐτὸν, ἤγαγεν αὐτὸν, ἔστησεν αὐτὸν*) überhaupt schwer zu beseitigen ist, so lange man die rein geschichtliche Ansicht der Sache glaubt festhalten zu müssen. — Einen sehr geschraubten und unklaren Charakter hat die Erklärung, welche der Verfasser von den Worten des Herrn Joh. 2, 18. gibt (S. 325); man merkt jedoch so viel deutlich, daß er *τὸν ναὸν τοῦτον* nicht von dem Leibe oder der Person Christi versteht, sondern von dem Tempel selbst, als dem theokratischen Heiligthume; dabei versteht er aber gleichwohl nicht bloß das *λύσατε τὸν ναόν τοῦτον* von der eben begonnenen Verwerfung des Herrn durch die Juden, als womit der Tempel aufhörte theokratisch zu sein, und das Recht, die Wohnstätte Gottes zu sein, auf die Christliche Kirche überging, sondern auch das *ἐγερῶ* von der Auferstehung Jesu, und die drei Tage als prophetische Angabe in Beziehung auf diese; das Niederbrechen und Wiederbauen (?) des Jerusalemischen Tempels sei Jesu also ein passender Typus für die innerliche Verstockung gegen das sich auf Erden offenbarende Göttliche. — Daß der Verfasser die Johanneische Erzählung von der Tempelreinigung auf eine von der durch die Synoptiker berichteten verschiedene Begebenheit bezieht, darüber wollen wir nicht viel mit ihm rechten, da sich schwerlich leugnen läßt, daß eine solche Begebenheit sich zwei Mal an verschiedenen Osterfesten habe zutragen können. Doch ist Referent von jeher der entgegengesetzten Meinung gewesen, welche schon

Origenes (*in Joh.* T. X, 15.) als die von den Meisten befolgte bezeichnet, und glaubt, daß bei der ganzen Art und Weise, wie die Synoptiker den Gesammtstoff ihrer Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn vertheilt haben, ohne alle Andeutung, daß die Galiläischen Begebenheiten auch durch frühere Festreisen nach Jerusalem unterbrochen sind, sich sehr wohl denken läßt, daß sie in die an's Ende gestellten Jerusalemischen Ereignisse Einzelnes aufgenommen haben, was sich nicht an dem letzten, sondern an einem früheren Osterfeste ereignet hatte. Ohne Rücksicht auf die Stellung aber würde jetzt nicht leicht jemand darauf verfallen, was die Synoptiker berichten, für ein anderes bedeutend späteres Ereigniß zu halten als das Johanneische, was auch der Verfasser selbst nicht in Abrede stellt (S. 600); denn die stattfindenden Differenzen sind so geringfügig, daß sich nicht selten selbst größere zwischen den Erzählungen der Synoptiker unter einander über dieselben Thatsachen vorfinden. — Für entschieden falsch dagegen ist es zu achten, wenn der Verfasser die Erzählung Luc. 4, 16—30. von der Verachtung, die Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth erfahren, ohne weiteres (§ 63. 70.) mit älteren Auslegern auf eine andere und zwar frühere Begebenheit bezieht als Matth. 13, 54—58. Marc. 6, 1—6. Das von Lucas Berichtete stellt er ans Ende der Kap. 3. mit der — schwerlich angemessenen — Ueberschrift: „Jesus noch im Hause der Eltern", zusammengefaßten Begebenheiten, wo er außerdem als vorhergehend die Ereignisse Joh. Kap. 2—4. rechnet, dagegen das von Matthäus und Marcus Erzählte in spätere Zeit gesetzt wird. Allein es ist sicher nicht genügend, bei Lucas die Worte v. 23: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* bloß auf „die von Kana aus in Kapernaum geschehene Heilung des Sohnes des *βασιλικὸς*" zu beziehen (S. 352 sq. Anm. 6); offenbar wird hier in der vom Lucas aufgenommenen Erzählung selbst ein längerer vorhergegangener

Aufenthalt des Herrn in Kapernaum mit mehrfach daselbst bewiesener wunderbarer Thätigkeit vorausgesetzt. Lucas hat also nur der Begebenheit eine zu frühe Stellung gegeben, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach wohl, wie schon von Anderen mit Recht bemerkt ist, wiefern er durch diese Begebenheit es veranlaßt betrachtete, daß Jesus in Galiläa seinen Aufenthalt nicht in Nazareth, dem Wohnorte seiner Eltern, nahm, sondern in Kapernaum. Fällt aber die Begebenheit des Lucas, der sie höchst wahrscheinlich schon schriftlich vorgefunden hat, später, als er sie gestellt, nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa und namentlich in Kapernaum auch durch Wunderthätigkeit wirksam gewesen war, so ist gar kein irgend genügender Grund, dieselbe für eine andere als die von den beiden anderen Synoptikern nur kürzer erzählte zu halten. — Als nicht minder falsch ist es zu achten, wenn der Verfasser Marc. 3, 20. 21. als in keinem Zusammenhange mit ib. v. 31 sqq. stehend betrachtet (S. 369 sq. 430 sqq.). Er versteht v. 21. *οἱ παρ' αὐτοῦ*, nicht von der Mutter und den Brüdern des Herrn, sondern von den mit ihm vielleicht verwandten oder auch nur befreundeten Bewohnern der Herberge, in welche Jesus eingekehrt war (v. 20.), welche, da sie im Hause den Lärm draußen hörten, wo er begeistert mit Lehren beschäftigt war, in der Meinung, er sei überspannt, geisteskrank, herausgetreten seien, ihn festzunehmen, was sie indessen unterließen, da sie beim Heraustreten aus dem Hause sich von ihrem Irrthume überzeugten. So verschiedene Erklärungen diese Stelle schon erfahren hat, so doch schwerlich eine unstatthaftere und gezwungenere als diese. So wie es v. 20 heißt: *καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον*, nämlich Jesus und die von ihm eben erwählten Apostel, kann das *καὶ ἀκούσαντες . . ἐξῆλθον* unmöglich so gemeint sein, daß die Bewohner des Hauses aus demselben herausgetreten seien, um ihn festzunehmen; und so unbestimmt und allgemein an sich der Ausdruck *οἱ παρ' αὐτοῦ*

ist (s. Fritzsche z. d. St.), so kann er hier unmöglich die Bewohner des fremden Hauses bezeichnen, wiefern sie irgend mit ihm verwandt oder befreundet waren. Der Ausdruck bezeichnet hier ohne allen Zweifel die Familie des Herrn, seine Angehörigen, und erklärt sich in seiner Allgemeinheit nur, wenn namentlich die nächsten derselben gemeint sind, wo dann nicht wohl gezweifelt werden kann, daß der Evangelist namentlich an seine Mutter und an seine Brüder gedacht und dieses als Vorbereitung auf das v. 31 sqq. Berichtete erzählt hat. — In der Geschichte von der Austreibung der Dämonen auf dem Gebiete von Gergesa erklärt der Verfasser die Differenz des Matthäus, der von zwei Besessenen redet, von den beiden andern Synoptikern, bei denen durchweg nur von einem die Rede ist, daher, daß der erstere Evangelist nach seiner Gewohnheit zwei ähnliche Ereignisse in eines zusammenfaßt, nämlich hier mit der Heilung des Besessenen von Gergesa die spätere ganz (?) ähnliche in der Synagoge zu Kapernaum Marc. 1, 23 sqq. Luc. 4, 33 sqq. (S. 380). Dabei wird jedoch unbeachtet gelassen, daß dieses immer eine die Leser irre führende geschichtliche Ungenauigkeit von Seiten des ersten Evangelisten sein würde, die sich nicht leicht erklären läßt, wenn wir ihn uns in fortgehender Begleitung des Herrn als theilnehmenden Augenzeugen der Begebenheiten und von deren Hergange und Verhältniß genau unterrichtet denken. Was den Ort der Begebenheit betrifft, so hält der Verfasser die recipirten Lesarten fest, bei Matthäus *Γεργεσηνῶν*, bei Marcus und Lucas *Γαδαρηνῶν*, indem er sich denkt, daß der Erstere, der für Jüdische Leser schrieb, denen die Gegend bekannt war, ein sonst wenig bekanntes Dorf genannt habe, welches unmittelbar am Ufer lag, die beiden Anderen aber die etwas weiter entfernte allbekannte Stadt Gadara, welche auch Matthäus selbst gemeint haben soll, wenn er nachher (8, 33 sq.) erzählt, die Hirten seien geflohen *καὶ ἀπελ-*

ϑόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν κ. λ. Allein diese letztere Annahme, daß hier die πόλις sollte von einem andern Orte gemeint sein als demjenigen, wonach vorher ausdrücklich die Gegend, wo sich das Ganze ereignete, bezeichnet war, ist offenbar durchaus unnatürlich. Aus Origenes *in Joh.* T. VI, 24. läßt sich aber mit ziemlicher Bestimmtheit ersehen, daß zur Zeit dieses Kirchenvaters Γεργεσηνῶν sich noch gar nicht in Handschriften der Evangelien befand; er trägt es als Conjectur vor, daß das die echte Lesart sei, und erst von da an scheint es auch in die Handschriften gekommen zu sein, während zur Zeit des Origenes die gewöhnliche Lesart Γερασηνῶν war, und daneben eine zweite Γαδαρηνῶν. Da nun die Veränderung der ersteren in die letztere sich gar leicht erklärt, nicht so aber umgekehrt, so ist Referent von jeher der Meinung gewesen, daß in allen drei Evangelien Γερασηνῶν, was auch Lachmann aufgenommen hat, die echte Lesart, dieses aber, da die Begebenheit nicht bei der Arabischen Stadt Gerasa vorgefallen sein kann, nur ungenaue Schreibung von Seiten der Evangelisten und wahrscheinlich das vom Origenes vermuthete Gergesa gemeint ist; bei einem so wenig bekannten Städtchen läßt sich auch wohl denken, daß es von einem evangelischen Schriftsteller, dem wieder die anderen folgten, im Schreiben mit einer ähnlich lautenden bekannteren Stadt verwechselt werden konnte. — In der Geschichte vom Wandeln auf dem Meere hat der Verfasser die Schwierigkeit, welche das Verhältniß der Johanneischen Erzählung zu der des Matthäus und Marcus darbietet, sehr oberflächlich behandelt und durch bloße Verhöhnung der Gegner beseitigen zu können gemeint (S. 482 sq.), während schon Chrysostomus die stattfindende Differenz erkannt hat und daher in seinen Homilien zum Matthäus, was freilich sicher falsch, das vom Johannes Erzählte als ein anderes σημεῖον betrachtet wie das bei Matthäus und Marcus. Gewiß würde,

wenn wir bloß die Johanneiſche Erzählung hätten, kaum ein Streit darüber ſein, daß 6, 21. ſo gemeint ſei: die Jünger wollten Jeſum ins Schiff aufnehmen und waren im Begriff es zu thun, aber ohne daß es dazu kam, weil in demſelben Augenblicke das Schiff ſchon, ohne daß ſie es wußten, nahe am Lande war; und ſchwerlich würde Johannes ſich ſo ausgedrückt haben: *ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον*, wenn ihm bewußt geweſen wäre, daß Jeſus wirklich noch im Schiffe mit den Jüngern eine Strecke, ehe ſie ans Land kamen, fortgefahren ſei. Es läßt ſich demnach hier das Stattfinden einer wirklichen Differenz wohl nicht in Abrede ſtellen, wo denn für die größere Genauigkeit der Johanneiſchen Darſtellung gar ſehr der Umſtand ſpricht, daß ſich nach derſelben überhaupt die ganze Sache unverkennbar einfacher geſtaltet, als nach der der beiden andern Evangeliſten; was indeſſen Referent hier nicht weiter ausführen will. [4])

S. 491 macht der Verfaſſer es B. Bauer zum Vorwurfe, nicht zu wiſſen, daß Joh. 7, 8. im zweiten Gliede das *ταύτην* nach aller Wahrſcheinlichkeit unecht ſei und *οὔπω*, „die von der überwiegenden Mehrzahl der codd. völlig verbürgte Lesart" nicht nicht, ſondern noch nicht heiße. Allein die äußeren Zeugen ſind gar nicht gegen das *ταύτην* in dieſem zweiten Gliede, ſondern im vorhergehenden, und was den andern Punkt betrifft, ſo läßt ſich nach den äußeren Zeugniſſen mit der größten Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß das von Griesbach, Knapp u. a. aufgenommene *οὐκ* wirklich die älteſte und echte Lesart iſt, welche erſt ſpäter wegen der anſcheinenden Schwierigkeit und wegen des Gebrauches, den Porphyrius namentlich davon machte, mit *οὔπω* vertauſcht iſt. [5]) — Die Pericope von der Ehebrecherinn Joh. 7, 53 — 8, 12. hält der Verfaſſer für echt Johanneiſch S. 494 sqq., verfährt aber nicht bloß ſehr ober-

flächlich in der Beleuchtung der inneren Schwierigkeiten, sondern in der Betrachtung der äußeren Zeugnisse wahrhaft leichtsinnig. Es ist unbegreiflich, wie er behaupten kann, die äußeren Zeugen gegen die Echtheit seien ganz unbedeutend, während sich aus ihrer Betrachtung mit der größten Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, daß bis nach der Mitte des 4ten Jahrhunderts die Perikope in keinem Theile der Kirche als Johanneisch bekannt gewesen ist, weder im Abendlande, noch in Griechenland und Aegypten, noch in der Syrischen und Armenischen Kirche, sie erst seit jenem Zeitpunkte zuerst in der abendländischen Kirche theilweise als Johanneisch bekannt erscheint, und es in den übrigen Theilen noch viel länger dauert, bis wir sie nur von Einzelnen auf diese Weise betrachtet und behandelt finden: Erscheinungen, welche bei der Voraussetzung, daß der Abschnitt schon ursprünglich einen Bestandtheil des Johanneischen Evangeliums ausgemacht habe, durchaus keine befriedigende Erklärung finden, da sich schlechterdings nicht denken läßt, daß etwa die Besorgniß, die Milde des Erlösers gegen die Ehebrecherinn möchte von Unverständigen und Leichtsinnigen gemißdeutet und gemißbraucht werden, sollte hingereicht haben, einen ganzen echten Abschnitt dieses Evangeliums während mehrerer Jahrhunderte in allen verschiedenen Theilen der Kirche ganz mit Stillschweigen zu übergehen oder ganz aus dem Texte der biblischen Handschriften auszumerzen. In mehrfacher Beziehung ungenau und falsch ist auch des Verfassers Angabe über die Uncial-Handschriften, welche die Perikope nicht enthalten, z. B. daß die Lücken, welche in der Gegend C, J (es ist gemeint L) Δ haben, deutlich ergeben, daß ihre matres den Abschnitt hatten; vielmehr ist, was Δ betrifft, ganz klar, daß der Codex, woraus dessen Schreiber abschrieb, 8, 12. unmittelbar an 7, 52. anreihte (s. Hitzig über Johannes Marcus S. 206); dasselbe war aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Original des

cod. L. der Fall, dessen Schreiber hier eine Lücke ließ, weil er wohl noch hoffte Gelegenheit zu erlangen, den ihm vielleicht aus der Vulgata oder anderweitig bekannten Abschnitt auch Griechisch nachzutragen; in C aber fehlen hier (ähnlich wie in A) bekanntlich zwei Blätter Kap. 7, 3—8, 34., wobei aber nach dem sonstigen Verhältniß sich berechnen läßt, daß sie unsere Perikope nicht können mit enthalten haben. — Was aber den wirklichen Ursprung dieser Perikope betrifft, so läßt sich mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß ihr Inhalt im Wesentlichen geschichtlich ist. Sie kann aber ursprünglich auch weder, wie Schulz meint, dem Lucas angehört haben, obwohl sie sich in einigen Handschriften in diesem Evangelio findet, noch auch dem Marcus, dem neuerdings Hitzig sie ohne und gegen alle äußeren Zeugnisse hat vindiciren wollen. Auch aus diesen Evangelien würde sie nicht aus sämmtlichen oder fast sämmtlichen Handschriften ausgeworfen sein. Referent zweifelt nicht, daß unsere Erzählung eben die ist, von der Eusebius (H. E. III, 39.) meldet, daß sie vom Papias mitgetheilt sei (*περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου*) und sich auch im Evangelium der Hebräer befunden habe. In das letztere war sie wohl aus dem Werke des Papias aufgenommen. Aus dem einen oder dem andern kannte sie auch der Verfasser der Constit. apost. I. II, 24. Ohne Zweifel das Gefallen, welches man an dieser Erzählung fand, die sich in der That auch vor den gewöhnlichen apokryphischen durch ihren innern Charakter so vortheilhaft auszeichnet, erzeugte den Wunsch, dieselbe in der Kirche zu bewahren, und war Veranlassung, daß man zu einer Zeit, wo man den kanonischen Evangelien nicht bloß alle anderen entschieden nachsetzte, sondern gar keinen Gebrauch derselben in der Kirche gestattete, dieselbe in die Sammlung der ersteren mit aufzunehmen anfing, wobei sich dann begreift, sowohl daß sie hier nur allmälig Eingang fand — in

der abendländischen Kirche früher als in der übrigen, in einzelnen Gegenden erst sehr spät und niemals ganz allgemein, — als auch, daß sie nicht in allen Handschriften dieselbe Stellung erhielt, und die Zeugen, welche sie haben, so auffallend viele und bedeutende Varianten darbieten. — Wenig Beifall wird es finden, wenn der Verfasser den von Jesu in der antipharisäischen Rede genannten von den Juden ermordeten Propheten Zacharias zwar für den 2 Chron. 24, 20 sqq. als Sohn Jojada's bezeichneten hält, ihn aber wirklich als den Sohn eines Berechja betrachtet und Jojada als seinen Großvater, Vater des Berechja, welches Verhältniß zur Zeit Jesu noch aus den Genealogien oder sonst dem Volke bekannt gewesen sei S. 515 sqq., wobei der Verf. sich so ausdrückt, als ob dieser Prophet als ein Sohn Berechja's auch bei Lucas (11, 51.) bezeichnet werde, was doch nur bei Matthäus (23, 35.) der Fall ist. Ohne Zweifel hat der Erlöser den Zacharias gar nicht nach seinem Vater bezeichnet, wie es bei Lucas der Fall ist, und ist *viοῦ Βαραχίου* ein Zusatz des ersten Evangelisten, hervorgegangen aus einer Verwechselung des hier gemeinten Propheten mit dem nach-exilischen desselben Namens, nach der Weise wie dieser Sach. 1, 1. 7. bezeichnet ist. — Verfehlt ist, wenn der Verfasser S. 541 sq. die Differenz, welche zwischen dem Johannes und den Synoptikern hinsichtlich des Charakters der Weissagungen Christi über sein Leiden stattfindet, daraus erklärt, daß die Johanneischen Aussprüche dieser Art vor allem Volke im Anfange seiner Thätigkeit vorgetragen seien, die in den Synoptikern allein vor den Jüngern gegen Ende seiner Thätigkeit. Denn sind nicht die Aussprüche Joh. 14, 1—4. 18 sqq. 16, 16. 19 sqq. vom Herrn am Abende vor seinem Leiden im vertrauten Kreise seiner Jünger geredet, und tragen sie nicht gleichwohl wesentlich denselben eigenthümlichen und von dem synoptischen abweichenden Charakter an sich wie die übrigen vom Jo-

hannes mitgetheilten? — Die Erzählungen der Synoptiker über die Blindenheilung zu Jericho bezieht der Verfasser auf zwei verschiedene Thatsachen, von denen die eine Luc. 18, 18 sqq. sich beim Einzuge in die Stadt begeben habe, die andere Marc. 10, 46 sqq. später beim Herausgehen aus derselben, welche beide Matthäus (20, 29 sqq.) combinirt habe (S. 574 sqq.). Aber das Verhältniß, worin die Erzählungen des Lucas und Marcus auch der Form nach zu einander stehen, macht diese Erklärungsweise zu einer höchst unnatürlichen und unwahrscheinlichen, abgesehen davon, daß die Darstellung des Matthäus doch immer als eine ungenaue erscheinen würde, wiefern er ausdrücklich die Heilung beider geschehen läßt, als Jesus mit seinen Jüngern aus der Stadt herausging. — Der Salbung des Herrn in Bethanien gibt der Verfasser ihre chronologische Stellung mit Recht nach der Johanneischen Darstellung (§ 98.); aber nicht leicht wird er besonnene Leser davon überzeugen, daß Matthäus und Marcus hier mit Bewußtsein und Absicht aus inneren Gründen gegen die Akoluthie erzählt und dieses auch angedeutet haben. Auf den Marcus zumal ist die angewandte scholastische Argumentation ganz unpassend, da dieser Evangelist ja hier (14, 1 sqq.) gar nicht mit aufgenommen hat, obwohl der Verfasser es ihm ausdrücklich mit beilegt (S. 581. 582), daß Jesus seinen Jüngern zwei Tage vor Ostern seine Ueberantwortung an diesem Feste verkündigt habe. — Aufs Unverkennbarste zeigt auch die Erzählung von dem Einzuge des Herrn in Jerusalem, daß den Synoptikern nicht kann bewußt gewesen sein, daß derselbe schon die Tage vorher in Bethanien zugebracht hatte; unmöglich hätten sie sich so ausdrücken können, wie namentlich Luc. 19, 29. (ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν) und Marc. 11, 1., wenn ihnen bekannt gewesen wäre, daß Jesus den Tag gerade von Bethanien ausgezogen war und dort übernachtet hatte. Der Verfasser ist freilich auch

hier anderer Meinung, und führt S. 586 zur Erläuterung ein Beispiel an, welches aber wenig glücklich gewählt ist. Denn ein verständiger Erzähler wird nicht leicht sich so ausdrücken: „da ich von Magdeburg aus in die Gegend von Halberstadt und Wernigerode an den Fuß des Harzes gekommen war, schickte ich einen Boten voraus," wenn er es so meint und verstanden haben will, er habe schon Halberstadt hinter sich gehabt und dort mehrere Tage übernachtet. — Noch Vieles, sehr Vieles könnten wir aus dieser Abtheilung hervorheben, wo des Verfassers Argumentation auf ähnliche Weise bei manchem Scharfsinnigen, was beigebracht wird, als unbefriedigend, oder als schief, unnatürlich oder ganz verfehlt erscheint; jeder Paragraph, fast jede Seite bietet dergleichen mehr oder weniger dar, und es konnte daran nicht fehlen bei der durch das Ganze sich hindurchziehenden Voraussetzung, daß alle vier Evangelisten eine eben so vollständige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlaufe der evangelischen Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besaßen, daß, wo der eine etwa unvollständiger und ungenauer erzählt als der andere, das nicht unbewußt und unabsichtlich, sondern aus besonderen mit seinem ganzen Plane zusammenhangenden Gründen geschehen sei, daß alle Differenzen nur Enantiophanien seien. Nur Zweierlei will Referent hier noch berühren, und zwar Solches, wo der Verfasser das Verhältniß der Sache wenigstens bis zu einem gewissen Punkte richtiger erkannt hat als manche andere selbst der neuesten Ausleger, und auch sehr Beachtenswerthes beibringt. Dieses ist der Fall § 105 hinsichtlich des Tages des letzten Mahles des Herrn und seines Todes, und § 107 in der Unterscheidung des zwiefachen geistlichen Verhöres Jesu. Was den ersteren Punkt betrifft, so ist kaum begreiflich, wie außer Anderen auch Tholuck noch in der neuen Ausarbeitung seines Commentars über den Johannes (1844) sich hat zu der Ansicht bekennen können, die

Johanneische Darstellung lasse die Auffassung zu, Jesus sei am Haupttage des Jüdischen Passah-Festes, am 15ten Nisan, gekreuzigt worden und habe das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der bei den Juden für das Essen des Passah-Lammes gewöhnlichen und gesetzlichen Zeit gefeiert, da sich durch die ganze Darstellung dieses Evangelisten so unverkennbar die entgegengesetzte Voraussetzung hindurchzieht, daß Jesus am 14ten Nisan gekreuzigt sei, vor der gesetzlichen Zeit des Passah-Mahles. Dieses wird von unserm Verfasser mit Recht anerkannt und geltend gemacht. Er legt dabei ein entscheidendes Gewicht besonders auf die Stellen 18, 28. 19, 14., und bemerkt, was die letztere betrifft, mit Recht, wie sich kaum etwas Unnatürlicheres denken lasse, als daß Johannes den ersten Ostertag sollte als *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* in dem Sinne eines in den Zeitraum des Passah-Festes fallenden Freitags bezeichnet haben, zumal sich gar nicht erweisen lasse, auch nicht aus Marc. 15, 42., daß *παρασκευὴ* schon an sich die Bedeutung von Freitag gehabt habe, es vielmehr diesen Sinn erst durch die bestimmte Beziehung auf den folgenden Sonnabend erhalte. Referent kann nur nicht zugeben (S. 628 sq.), daß außer 19, 31. nicht auch schon 13, 1. gegen die andere Ansicht ein bedeutendes Gewicht abgibt, da der Evangelist dort unverkennbar die Zeit des begonnenen Mahles am Abende vor dem Leiden als *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* bezeichnet, was sicher nicht hätte geschehen können, wenn jenes Mahl nach Ablaufe des 14ten Nisan zu der für das Passah-Lamm gesetzlichen Zeit gehalten wäre; in welchem Falle auch die Jünger schwerlich auf die Deutung hätten kommen können, welche sie nach ib. v. 29. den Worten des Herrn an den Judas gaben; da dann schon die als Sabbath zu haltende Zeit des Festes angebrochen wäre. Referent hält es auch für im höchsten Grade unwahrscheinlich, wo nicht unmöglich, daß zu der Zeit der hohe Rath hätte nicht etwa in den mittleren

Tagen des Festes, sondern an dem sabbathlichen Haupttage Jesum haben gefangen nehmen, verhören, vor dem heidnischen Landpfleger anklagen, aus der Stadt führen und kreuzigen lassen können, und Letzteres nicht bloß ihn, sondern mit ihm zwei andere Verurtheilte, die aller Wahrscheinlichkeit nach schon seit längerer Zeit gefangen gesessen hatten und mit deren Hinrichtung es wohl schwerlich solche Eile hatte, ohne daß dies an sich als eine arge Entweihung des Festes und Brechung des Sabbathes sollte betrachtet sein. Auch in den synoptischen Evangelien selbst finden sich einzelne Spuren, die darauf hinführen, daß der Tag der Kreuzigung des Herrn kein sabbathlicher, also nicht der erste Ostertag gewesen ist, wie z. B. Luc. 23, 56 sq., daß die Galiläischen Frauen, als sie vom Grabe zurückkehrten, Spezereien bereitet, dann den Sabbath vorschriftsmäßig geruht hätten, und darauf am Tage nach dem Sabbathe mit den Spezereien zum Grabe zurückgekehrt seien; denn am 15ten Nisan hätten sie eben so wenig Spezereien bereiten dürfen als am eigentlichen Sabbathe (Exod. 12, 16. Lev. 23, 7. Num. 28, 18. Deut. 16, 8.); und so hätte dieser Tag eigentlich auch nicht wohl als die παρασκευὴ, als der Rüsttag zum Sabbathe bezeichnet werden können, wie doch mit dem Todestage Christi auch bei den Synoptikern (Luc. 23, 54. Marc. 15, 42. Matth. 27, 26.) geschieht. — Gleichwohl aber scheinen die Synoptiker deutlich vorauszusetzen und zu erzählen, Jesus habe das letzte Mahl, bei welchem er das heilige Abendmahl einsetzte, zu der bei den Juden für das Essen des Passah-Lammes gewöhnlichen Zeit gehalten, Luc. 22, 7. Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. Dieses erkennt der Verfasser gleichfalls an. Um nun aber dieses mit der Johanneischen Erzählung zu vereinigen, ohne einen Widerspruch zwischen beiden anzuerkennen, nimmt er an, daß damals nicht das ganze Volk das Passah-Lamm an einem Tage gegessen, sondern sich in zwei Tage getheilt habe. Er sucht nach-

zuweisen, daß es rein unmöglich sei, daß die ungeheure Menge Lämmer, welche am Osterfeste geschlachtet wurden — nach Joseph. *B. J.* VI. 9, 3. ergab eine auf des Cestius Befehl veranstaltete Zählung eine Summe von über 256000 — in der gesetzlichen Weise in dem dafür bestimmten Raume innerhalb der drei Abendstunden eines einzigen Tages hätten geschlachtet werden können: es sei daher anzunehmen, daß man dazu den vorhergehenden Tag mit hinzugenommen habe, und so seien wohl besonders die Galiläer und überhaupt die Aermeren gezwungen gewesen, diesen Tag, den 13ten Nisan, dazu anzuwenden, da die Vornehmeren sich ohne Zweifel den 14ten, als den eigentlichen Tag, vorbehalten hätten (S. 630 sqq.). Spuren, daß man damals wirklich auf das Schlachten und Essen des Passah-Lammes zwei Tage gewandt habe, findet der Verfasser a) darin, daß Josephus *Ant.* II, 15, 1. von acht Tagen der ungesäuerten Brote zu seiner Zeit rede, während er anderswo in Beziehung auf die frühere Zeit immer nur sieben Tage nenne, der ursprünglichen Mosaischen Institution gemäß; b) darin, daß Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. der Tag, wo das Passah-Lamm geschlachtet ward, *ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων* heißt. Allein diese Beweisführung ist nicht treffend. Josephus macht hinsichtlich der Zahl der Tage des Ungesäuerten nirgends einen Unterschied zwischen seiner Zeit und der älteren; vielmehr wie er a. a. O. sagt: *ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ, τήν τῶν ἀζύμων λεγομένην*, so sagt er III, 10, 5., wo das Fest des Ungesäuerten als 7 Tage dauernd bezeichnet wird: *τελοῦμεν αὐτὴν κατὰ φρατρίας κ. λ.* Die verschiedene Zählung selbst aber hat ihren Grund ohne Zweifel nur darin, weil theilweise der 14te Nisan, an welchem schon das Gesäuerte aus den Häusern entfernt werden mußte, mit zu den Tagen des Ungesäuerten gerechnet und als erster derselben bezeichnet ward. Ohne Zweifel ist auch dieser Tag von den beiden ersten Evan-

gelisten gemeint als ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων, Matth. 26, 17. Marc. 14, 12., sicher aber nicht, wie der Verfasser annimmt (S. 634 Anm.), der 13te Nisan; denn dann würden 9 Tage des Ungesäuerten herauskommen, wovon auch Josephus nichts weiß. Daß aber diesem Jüdischen Geschichtschreiber überhaupt nicht das Mindeste davon bekannt war, daß in den letzten Zeiten des zweiten Tempels ein Theil des Jüdischen Volkes das Passah-Lamm einen Tag früher als der übrige Theil und als der Mosaischen Vorschrift gemäß war, schlachtete und aß, zeigt gerade jene erste Stelle (*B. J.* VI, 9, 3.) aufs Deutlichste. Darnach findet auch durchaus keine Wahrscheinlichkeit statt, daß, wenn es Luc. 22, 7. heißt: ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, der evangelische Schriftsteller dieses sollte bestimmt vom 13ten Nisan gemeint haben (S. 634 sq.). Somit kann Referent dem Verfasser nicht zugeben, daß die Johanneische und die synoptische Darstellung in diesem Punkte durchaus keine thatsächliche Differenz geben. Es bleibt vielmehr, daß, wie durch die Johanneische Darstellung sich unverkennbar die Voraussetzung hindurchzieht, Jesus sei am 14ten Nisan gekreuzigt und habe das letzte Mahl mit seinen Jüngern am Abende des 13ten gehalten, so die Synoptiker berichten, es habe dieses letzte Mahl an dem für das Essen des Passah-Lammes gesetzlichen und gewöhnlichen Abende stattgefunden, wonach der Freitag, an dem der Herr gekreuzigt ward, in dem Jahre auf den 15ten Nisan würde gefallen sein. Hier spricht dann aber ganz abgesehen von allem Urtheile über den Ursprung der einzelnen Evangelien die innere Wahrscheinlichkeit durchaus zu Gunsten der Johanneischen Darstellung, daß Jesus nicht am sabbathlichen Ostertage hingerichtet ist; wozu kommt, daß, wenn dieses dennoch stattgefunden hätte, sich die Entstehung der Johanneischen Darstellung durchaus nicht, weder bei Voraussetzung der Echtheit noch der späteren Abfassung des Evangeliums, auf

irgend natürliche Weise erklären läßt; dagegen sich wohl denken läßt, daß, wenn Jesus, wie wir nach den Synoptikern und 1 Cor. 11, 23 sqq. nicht zweifeln können, das letzte Mahl vor seinem Leiden zur Einsetzung des heiligen Abendmahles zum Gedächtnisse seines Todes benutzt und ihm eine gewisse Beziehung auf das unmittelbar bevorstehende alttestamentliche Passah gegeben hat, sich die Voraussetzung bilden konnte, er habe dieses Mahl an demselben Abende gehalten, an welchem die Juden gesetzlich das Passah-Lamm aßen, wenn er es auch, wohl gerade in Voraussicht des ihm unmittelbar Bevorstehenden, einen Tag früher gehalten hatte. [6]) — Was aber die Oster-Streitigkeiten im 2ten Jahrhundert betrifft, wobei die Quatuordecimaner, wie schon Polykarp, sich auf den Apostel Johannes beriefen, der das Fest nach ihrer Weise, an dem für das Jüdische Passah-Lamm gesetzlichen Tage, gefeiert habe, so erklärt sich dieses gar wohl durch folgende Betrachtung. Die Praxis der Quatuordecimaner hat sich ursprünglich gar nicht im Gegensatze gegen die andere, später occidentalische, gebildet. Sie war ohne Weiteres herrschend bei den mehr Juden-christlichen Gemeinden, wie ohne Zweifel in der älteren Jerusalemischen, so auch in der Ephesinischen, welche ursprünglich auch viele Judenchristen enthielt, wie sich aus der Erzählung der Apostelgeschichte über ihre Gründung ersehen läßt und sich durch Apok. 2, 1 sqq. bestätigt. Sie hatten aus der Sitte ihres Volkes die Feier des Passah und das Essen des Passah-Lammes am Abende des 14ten Nisan herübergenommen, indem sie hieran die Feier der Einsetzung des heiligen Abendmahles anschlossen. So war der Apostel Johannes es in Jerusalem gewohnt gewesen, so fand er es in Ephesus, und er konnte, zumal nach der Innerlichkeit seiner ganzen Richtung, keine Aufforderung in sich fühlen, hier in der Beziehung eine Aenderung zu veranlassen, Opposition gegen eine Praxis einzulegen, die

bis dahin wenigstens in seinem Kreise noch gar nicht mit einer anderweitigen in bewußten Streit gekommen war, indem ihm, daß Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern einen Tag früher als das Jüdische Passah fiel gehalten hatte, gar nicht als etwas an sich Wesentliches erscheinen konnte, da Jesus ja doch in den vorhergehenden Jahren das Passah nach der Weise seines Volkes und zu der gewöhnlichen Zeit gefeiert und auch das letzte Mahl zu dem Jüdischen Passah in eine gewisse Beziehung gesetzt hatte. Somit läßt sich aus der Geschichte dieser Streitigkeit schwerlich abnehmen, was der Verfasser daraus glaubt entnehmen zu können (S. 635 sqq. vergl. 1098 sq.), daß Johannes Jesu letztes Mahl als ein eigentliches Passah-Mahl müsse betrachtet haben, welches der Herr an gleichem Tage wie wenigstens ein Theil der Juden gehalten habe, so wenig als sich daraus mit Bretschneider, Schwegler u. a. ein Beweis gegen die Echtheit des vierten Evangeliums entnehmen läßt. [7]) — In der Betrachtung des „geistlichen Verhörs" (§ 107.) erkennt der Verfasser mit Recht, daß nur die Synoptiker das eigentlich officielle Verhör vor dem Kaiphas und dem versammelten Synedrium berichten, Johannes aber ein vorläufiges, welches Hannas, zu dem Jesus zuerst geführt ward (18, 13), aus neugieriger oder leidenschaftlicher Hast mit ihm anstellte, der demnach unter ὁ ἀρχιερεὺς v. 19. wie v. 15. 16. zu verstehen ist. V. 24., mag man dort die Partikel οὖν lesen oder nicht, zeigt deutlich, daß Hannas Jesum zum Kaiphas erst hat fortführen lassen, nachdem das v. 19—23 gemeldete Verhör vorhergegangen war, und mit Recht bezeichnet der Verfasser es (S. 666 Anm.) als eine halsbrechende Operation, wenn so viele Ausleger — wie noch Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette u. a. — dieses als das vom Kaiphas gehaltene ansehen und ἀπέστειλεν als Plusquamperfect fassen wollen; nothwendig hätte es sich dann an das Vorhergehende wenig-

stens durch ein γὰρ anschließen müssen, obwohl es auch dann noch wenig natürlich gewesen wäre. Es hat auch das Verhör beim Johannes an sich nicht im mindesten den Anschein eines officiellen vor dem versammelten Synedrium gehaltenen, da man doch erwarten würde, daß wenn dieser Evangelist einmal davon gehandelt hätte, er etwas Genaueres über den weiteren Gang dieses Verhörs und den darnach gefaßten Beschluß würde mitgetheilt haben, während es nach der ganzen Oekonomie dieses Evangeliums nicht auffallend erscheinen kann, daß der Schriftsteller darüber gar nichts Specielles mitgetheilt hat, da er wohl nicht im Stande war, darüber Mehreres und Genaueres zu geben, als er seinen Lesern schon anderweitig bekannt voraussetzen konnte, wie auf der andern Seite die Synoptiker das Verhör vor dem Hannas übergehen konnten, da es doch keinen officiellen Charakter hatte. Die Schwierigkeit entsteht nur hinsichtlich des Ortes, wo die Verleugnung des Petrus vorfiel. Dies war nach der klaren Erzählung des Johannes deutlich auf dem Flur oder Hofe des Gebäudes, wohin Jesus zuerst geführt worden war, also der Wohnung des Hannas, dagegen nach Matthäus, Marcus, und wie man gewöhnlich annimmt, auch nach Lucas, auf dem des Pallastes des Kaiphas, wo sich auch das Synedrium versammelte. Hier nimmt nun der Verfasser an, daß Kaiphas und sein Schwiegervater Hannas einen und denselben Pallast bewohnt hätten; und damit wäre die Differenz gehoben. Allein sollte wohl Johannes sich so ausgedrückt haben wie v. 24: *ἀπέστειλεν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα*, wenn er wußte daß Beide in demselben Hause wohnten? Referent glaubt nicht, ist vielmehr der Meinung, daß hier zwischen den Evangelisten wirklich eine Differenz anzuerkennen ist, jedoch nicht zwischen dem Lucas und Johannes. Der Bericht des Lucas läßt sich mit dem des Johannes sehr gut vereinigen; wir müssen

nur, wenn Lucas Kap. 22, 54. erzählt, die Schaarwache habe Jesum in das Haus des Hohenpriesters geführt, dies vom Hause des Hannas verstehen, was bei ihm nach Kap. 3, 1. und besonders Act. 4, 6. gar nicht unwahrscheinlich ist. Auf die Wegführung in den Pallast des Kaiphas bezieht sich bei Lucas erst v. 66: *ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς καὶ ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον ἑαυτῶν.* Da geschieht denn nach Lucas die dreimalige Verleugnung des Petrus im Hause des Hannas, vor der Wegführung Jesu nach dem Pallaste des fungirenden Hohenpriesters, was auch nicht gegen die Johanneische Darstellung ist, da auch sie nicht nöthig macht, die zweite und dritte Verleugnung (v. 25—27) erst nach der Wegführung des Herrn zum Kaiphas zu setzen, sondern sie während des Verhörs vor dem Hannas vorgefallen sein können. Mit Joh. v. 22. 23. ist auch sonder Zweifel im Zusammenhange, was wir Luc. v. 63—65. lesen. Dagegen wird Matth. 26, 57. ausdrücklich Kaiphas als der Hohepriester genannt, wohin Jesus gleich unmittelbar nach seiner Gefangennehmung durch die Schaarwache gebracht sei, bei dem sich auch das Synedrium alsbald versammelt und in dessen Wohnung sich die dreifache Verleugnung begeben habe. Hier ist nun aber die wahrscheinlichste Erklärung wohl die, daß in der ursprünglichen Relation dieser Begebenheit, welche der erste Evangelist benutzt hat, wie noch jetzt bei Lucas, der Name des Hohenpriesters, zu dem Jesus zuerst geführt ward, nicht genannt war, und dadurch der Verfasser des ersten Evangeliums veranlaßt ist, an den fungirenden, den Kaiphas, zu denken; wo denn natürlich war, daß er dort alsbald das Synedrium zusammenkommen und das Verhör beginnen ließ; worüber ihm dann die Verleugnung des Petrus mehr in den Hintergrund trat und von ihm erst später nachgetragen ist. Daß aber Jesus überhaupt zuerst zum Hannas geführt ward,

erklärt sich auch gar wohl, wenn er nicht mit dem Kaiphas zusammen wohnte, da Hannas auch nach seiner Absetzung scheint einen bedeutenden Einfluß im Synedrium behalten zu haben und er die Verfolgung des Herrn wohl besonders mit pharisäisch-gesetzlichem Eifer betrieben hatte. [8])

Zweiter Artikel.

Von den beiden Abtheilungen des zweiten Theiles zerfällt die erstere „Kritik der evangelischen Geschichte" in zwei Kapitel, 1) „die negativen Hypothesen;" 2) „die sicheren historischen Data über die evangelische Geschichte." Im ersten Kapitel § 115—120. S. 753—822 beleuchtet der Verfasser hinter einander die Hypothesen von Strauß, Weiße, Gfrörer und B. Bauer. Am längsten verweilt er bei Strauß. Mit sarkastischem Humor und meistens sehr treffendem Witze bezeichnet er zuerst dessen destructive Methode in einem „Recept, ein Leben Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauß zu schreiben," legt dann im Ganzen sehr richtig seine constructive Methode dar, und schließt daran die Kritik dieser Hypothese an, worin er nachweist, 1) welche Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der von Strauß vorausgesetzte historische Rest des Lebens Jesu darbiete, möge man auf dessen Jünger und Anhänger sehen oder auf die Person Jesu selbst oder auf die weitere Geschichte des Christenthums und der Kirche; 2) wie unmöglich die von Strauß angenommene Mythenbildung sei; 3) wie unvereinbar Strauß's eigene Zugeständnisse über die Entstehung der Evangelien mit seiner übrigen Hypothese; 4) wie die Straußischen Mythen, welche unbewußt und unwillkührlich entstanden sein sollen, eine solche Reflexionsarbeit voraussetzen, wie sich nur bei absichtlicher Erfindung denken lasse. Auf ähnliche Weise verfährt der Verfasser bei der Beurtheilung der anderen genannten Hypothesen.

(Von B. Bauer's Synoptikern kam der dritte Theil, dessen Beschaffenheit am allerwenigsten geeignet ist, dem Werke nur irgend einen bleibenden Werth zu sichern, dem Verfasser erst später zu und ist von ihm nur in einer Anmerkung des Schluß-Paragraphen S. 1109 kurz charakterisirt). — Dieses ganze Kapitel ist im Allgemeinen als sehr gelungen und trefflich zu bezeichnen. Es finden sich zwar wohl hin und wieder zu starke und nicht ganz haltbare Behauptungen, z. B. S. 780, daß, wenn in den Zeiten der Apostel die Entstehung der Mythen nicht denkbar, so nachher ihre Aufnahme unbegreiflich sei, oder S. 782, daß, um die allmälige Entstehung von Mythen zu begreifen, die Hunderte von Einzelnen, durch deren Mund sie wandern mußten, ehe sie zum Glauben einer Gemeinde werden konnten, alle unredlich, kein einziger Redlicher darunter gewesen sein müßte. Aber mit wenigen Ausnahmen ist hier die Kritik und Beweisführung des Verfassers so geistvoll wie schlagend, den faulen Fleck der gegnerischen Kritik treffend hervorhebend und sie in ihrer Nichtigkeit und Haltungslosigkeit darstellend; und vollkommen berechtigt erscheint der Verfasser am Schlusse des Kapitels zu der Behauptung, daß es bis jetzt durchaus nicht gelungen sei, unter Voraussetzung der Unwirklichkeit der evangelischen Geschichte die Entstehung der evangelischen Schriften erklärlich zu machen; wie wir denn mit dem Verfasser auch die Ueberzeugung theilen, daß ein solches Verfahren, wie von diesen Kritikern, namentlich von Strauß, angewandt ist, in Beziehung auf geschichtliche Werke einer andern Gattung auf eine wunderlose Geschichte angewandt, in seiner Verkehrtheit gleich von Allen würde erkannt werden und gewiß von Strauß u. s. w. selbst am allermeisten. Sicher ist es daher etwas ganz Anderes als die namentlich von Strauß zur Schau gestellte Voraussetzungslosigkeit, wodurch sie bei der evangelischen Geschichte eine Kritik der Art zu üben getrieben werden.

Auch Kap. 2 enthält manches recht Gute und Tüchtige, obwohl daneben auch manches Unhaltbare und womit Referent nicht übereinstimmen kann. In drei Abschnitten behandelt der Verfasser hier A. die Data über die Erwartung eines Messias § 121—125. S. 823—869; B. die über Jesu Person und Leben § 126. S. 870—880; C. solche über die erste Thätigkeit der Apostel § 127—131. S. 880—925. — Der erste Abschnitt ist gegen die Behauptung B. Bauer's (Synopt. Th. 1. Beil. S. 391—416) gerichtet, daß die Messias-Hoffnung zur Zeit Jesu noch gar nicht als bestimmte Erwartung (als Reflexions-Begriff) bei den Juden herrschend gewesen sei, sondern sich erst nach der Zerstörung Jerusalems und durch die Berührung der Juden mit der Christlichen Kirche dazu gebildet habe, als ein auch für das Jüdische Bewußtsein wichtiger Gedanke und Mittelpunkt einer ihm bis dahin unbekannten idealen Welt. Mit Recht macht der Verfasser es B. Bauer zum Vorwurfe, daß er in dieser Abhandlung gar nicht zwischen einer bestimmten Messias-Hoffnung und einer christologischen Dogmatik unterscheidet. Auch zu der letzteren waren die Grundzüge zur Zeit Christi unter den Juden sicher schon herrschend, nur nicht in einer bestimmten als kanonisch anerkannten abgeschlossenen Gestaltung, sondern noch in freierer suchender Bewegung durch Deutung der prophetischen Aussprüche der Schrift. Es mag auch sein, daß manche fromme Juden auch damals noch und selbst unter den schweren Bedrängnissen ihres Volkes sich nur mehr an die Aussprüche der Schrift hielten, worin im Allgemeinen von dem dem Saamen Abrahams, dem Volke Jehovah's beschiedenen Heile die Rede ist, ohne ihren Blick besonders auf die Aussprüche zu richten, welche von der Person Dessen handeln, durch den Gott es vollführen werde. Aber daß auch die Erwartung einer solchen bestimmten Persönlichkeit, als durch die Propheten von Alters verkündigt, zur Zeit Christi wie schon früher eine sehr

verbreitete Vorstellung war, ist, auch von den Zeugnissen unserer Evangelien abgesehen, sicher genug; und es zu leugnen, erfodert noch etwas mehr als ein wenig Muth. — Der Verfasser, nachdem er das Verkehrte in der Stellung wie in der Behandlung der Frage im Allgemeinen bei B. Bauer beleuchtet, betrachtet zu seiner Widerlegung die Zeugnisse über die Messias-Hoffnung bei den Juden vor und unmittelbar nach Christo, im Alten Testament, im Makkabäischen Zeitalter, in den Targumin, bei Philo und Josephus, indem er zugleich gelegentlich eine Erklärung der wichtigsten in den Evangelien citirten Stellen des Alten Testaments gibt. — Was bie Behandlung der alttestamentlichen Prophetie betrifft, so schließt der Verfasser sich ganz an J. Ch. K. Hofmann an, und hat mit diesem Gelehrten sowohl das Richtige in der allgemeinen Ansicht über die Bildung und Entwicklung der messianischen Hoffnung gemein, als auch das Verkehrte und Unnatürliche in der Deutung und Beziehung so manches Einzelnen, obwohl er im Einzelnen auch mitunter von seinem Vorgänger abweicht. Schon Th. I. S. 541 spricht der Verfasser sich dahin aus, daß es eine falsche, ganz niedrige empirische Ansicht sei, als seien im Alten Testamente einzelne abrupte Stücke aus Jesu Leiden ordnungslos hie und da prophezeit, während vielmehr die ganze Entwicklungsgeschichte Israels Eine große Weissagung und typische Vorbildung Christi sei, wo es dann nur durch Leitung Gottes im Einzelnen geschah, daß manche Züge aus dem Leiden alttestamentlicher Gläubigen sich auch in ihrer Vereinzelung bei Jesu wiederfanden. Und hier will er (S. 828) nachweisen, „wie aus den Grundmomenten der Israelitischen Religion ganz natürlich ein Bedürfniß nach einem Erlöser sich entspinnen mußte, welches dann von den prophetischen Offenbarungen Gottes nur näher bestimmt und zur sichern Hoffnung erhoben wurde.“ So ist die Aufgabe der alttestamentlichen Christologie im All-

gemeinen richtig gestellt, und nach diesem Gesichtspunkte bearbeitet wird sie sich ganz anders anschaulich gestalten als in dem ordnungslosen Werke von Hengstenberg. Auch finden sich beim Verfasser, wie bei Hofmann, richtige Grundgedanken zur Ausführung, wie namentlich über die verschiedenen Persönlichkeiten, des Propheten (Deut. 18), des David und David-Sohnes, des Knechtes Gottes, des Bundesengels, denen im Alten Testamente messianische Functionen beigelegt werden, ohne daß hier noch über deren Verhältniß zu einander etwas ausgesagt ist. Aber in der Ausführung treffen wir vielfach auf Unklares, Gezwungenes und Verkehrtes. So im höchsten Grade unklar und gezwungen ist die Weise, wie der Verfasser (S. 836 sq. Anm. 9.) Hos. 11, 1 behandelt, und dabei meint, daß der Evangelist bei seinem Citate Matth. 2, 15. eben so reflectirt habe wie er; nicht minder, wie er, um das Citat Matth. 2, 18. zu rechtfertigen, Jerem. 31, 15. foltert, als auch im Sinne des Propheten sich auf eine zukünftige Klage beziehend (S. 838 sq. Anm. 11.), während ganz klar ist, daß von der Klage über die geschehene Wegführung der Israeliten (der 10 Stämme) die Rede ist, deren Wiederherstellung der Prophet verkündigt. Dergleichen Künste sind am wenigsten geeignet, die rationalistische Exegese und Behandlung der biblischen Prophetie zu überwinden. Dahin gehört auch z. B. die Weise, wie der Verfasser (S. 834 sq. Anm. 5.) Ps. 22 und namentlich v. 17 als zugleich auf den David, dessen Hände und Füße wie von einem Löwen umklammert (und dabei durchbohrt (?)) werden, und auf Christi Kreuzigung bezieht, oder wie er (S. 844 sqq. Anm. 18.) die Nennung des Jeremias gerechtfertigt findet; u. a. Der Verfasser hat zwar in diesen Dingen seine Vorgänger; aber damit wird die Sache nicht wahrer. — Entschieden falsch ist auch, von allen bis jetzt vorgeschlagenen Erklärungen wohl eine der unnatürlichsten, wenn der Verfasser (S. 842 sqq. Anm. 16.)

meint, Matth. 2, 23 als Citat von Sachar. 6, 11 erklären zu können, so daß der Sinn des Evangelisten wäre, dasselbe Wort, Ναζωραῖος, welches Bewohner von Nazareth, נזרת, heiße, bezeichne den Inhaber der heiligen Krone, נזר. Natürlich könnte hier von einer möglichen Beziehung auf jene Stelle des Sacharias nur dann die Rede sein, wenn dort wirkich נֵזֶר stände, und nicht ein ganz anders lautendes Wort, עֲטָרוֹת. Referent trägt kein Bedenken, hier derjenigen Erklärung beizutreten, welche, wie schon eruditi Hebraeorum zur Zeit des Hieronymus, auf das נֵצֶר in der messianischen Stelle Jes. 11, 1 zurückgeht, und annimmt, daß davon dieses Wort später, nämlich schon vor der Zeit des Evangelisten, wie eine Art von Eigennamen für den Messias üblich geworden war, gleich wie aus Jerem. 23, 5. (33, 15.) צֶמַח schon zur Zeit des Sacharias (3, 8, 6, 12.). Dabei hält aber Referent es für wahrscheinlich, daß dem Evangelisten eine spätere Jüdische Aramäische Schrift bekannt war, worin bereits von jenem Worte in Beziehung auf den Messias ein solcher Gebrauch gemacht war, daß er ohne weiteres als נֵצֶר bezeichnet ward, oder worin sich vielleicht die Worte gerade in der Form fanden, wie der Evangelist sie citirt: „er wird נֵצֶר heißen." Darin konnte aber der Evangelist eine Beziehung auf die Vaterstadt des Herrn leicht finden, da diese bei den Juden gerade auf dieselbe Weise נֵצֶר geschrieben ward (worüber s. Hengstenberg Christol. II. S. 1 sqq.). Ist dieses übrigens richtig, so liegt auch darin ein rechter Beweis dafür, daß damals die Messias-Hoffnung ein Reflexiv-Begriff war, gleich wie dasselbe sich für den Sacharias und sein Zeitalter aus der Art und Weise ergibt, wie er den Messias als צֶמַח bezeichnet, was der Verfasser hierfür nicht, wie er hätte können, benutzt hat. — Eine wahrhafte Geschichte der Bildung der messianischen Hoffnung kann natürlich nicht zu Stande kommen, ohne ein richtiges Urtheil über das Zeitalter und den Ursprung der

alttestamentlichen Bücher. In dieser Beziehung scheint aber der Verfasser, wie sein Lehrer Hofmann, sich unbedingt an Titel und Tradition zu halten. So behandelt er das Zeugniß des Deuteronomiums ohne weiteres als Mosaisch. Dabei finden aber auffallende Inconsequenzen statt; so namentlich, daß er den Daniel erst § 123: „die Messias-Hoffnung in der Makkabäischen Zeit" behandelt; obwohl er doch nicht bloß sich hier so ausdrückt, daß er die Echtheit des Buches vorauszusetzen scheint, sondern schon an einer früheren Stelle (§ 44. S. 220.) ausdrücklich sagt, daß die historischen und sprachlichen Gründe gegen die Echtheit desselben durch Hengstenberg und Hävernick hinlänglich widerlegt seien. Nach dieser Analogie sind wir nun wohl auch nicht berechtigt, wenn der Verfasser S. 838 sq. sich für die Gestaltung der messianischen Hoffnung während des Exils auf den zweiten Theil des Jesaias beruft, daraus zu folgern, daß er dessen Abfassung, abweichend von Hofmann, wirklich erst ins exilische Zeitalter setze, obwohl es nach der Weise, wie er sich hier ausdrückt, allerdings so scheinen muß. Referent vermuthet, daß der Verfasser hinsichtlich dieses Punktes, wie vielleicht auch über die Echtheit des Daniel, sich selbst in einem Schwanken befunden hat, daß er sich den zwingenden Gründen, welche bei diesen Schriften für ein späteres Zeitalter sprechen, nicht hat entziehen können, ohne doch den Muth zu haben, sie anzuerkennen. — Daß der Verfasser in Dan. 9, 25. eine Weissagung auf das Jahr der Erscheinung Christi findet, ist uns nicht aufgefallen; wohl aber begreifen wir nicht, was ihn veranlassen konnte, die so wichtige und einflußreiche messianische Weissagung Kap. 7, 13. ganz unerwähnt zu lassen. — Als ein sicheres Zeugniß für die Erwartung eines persönlichen Erlösers im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, und zwar unter den Alexandrinischen Juden, hätte *Orac. Sib.* III., 590 sq. angeführt werden können (s. Schleiermacher, De Wette und Lücke

theol. Zeitschrift H. 1. S. 232 sq.), und mit ganz anderm Rechte als 1 Makk. 14, 41., welche Stelle der Verfasser (S. 849) so anführt und behandelt, als ob statt *προφήτην πιστὸν* da stände *τὸν πιστὸν προφήτην*, und bestimmt der rechte Deut. 18 verheißene Prophet gemeint wäre. — Sehr gut dagegen hat der Verfasser § 124 die Zeugnisse der Thargumin, besonders der ältesten, des Onkelos und Jonathan, und § 125 die des Philo und besonders des Josephus, den B. Bauer ganz mit Stillschweigen übergeht, zum Beweise gegen ihn benutzt. Auffallend ist nur und als Ungenauigkeit zu betrachten, daß der Verfasser dem ersteren § die Ueberschrift gibt: „die Messias-Hoffnung der Juden in den Zeiten nach Christo" (dem letzteren dagegen: „die Messias-Hoffnung zur Zeit Jesu"), da er die genannten beiden Thargumisten, mit welchen er sich dort zumeist beschäftigt, noch vor oder zu Christi Zeit setzt. Ob dieses freilich richtig ist, ist eine andere Frage und uns, was den Onkelos betrifft, sehr zweifelhaft. Irgend zuverlässige geschichtliche Zeugnisse gibt es dafür bekanntlich durchaus nicht: die von dem Verfasser angeführten allgemeinen Gründe sind gar nicht beweisend, und aus den von Gfrörer geltend gemachten Stellen Gen. 49, 27. Deut. 33, 18 sq. geht durchaus nicht hervor, daß der Tempel damals noch bestand. Was aber das Thargum über die Nebiim betrifft, so ist es auch gewiß falsch, wenn der Verfasser mit Gfrörer aus Jes. 53, 14 (32, 14) auf eine Zeit vor dem glänzenden Umbau des Tempels durch Herodes d. Gr. schließt: vielmehr werden wir auf eine Zeit nach der Zerstörung des Tempels (durch die Römer) geführt. Dagegen andere Stellen, wie namentlich 1 Sam. 2. Jerem. 2, 3. Ezech. 36, 38. Hab. 3, 17., uns wieder mit der größten Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor Jerusalems Zerstörung (die letzte Stelle in eine Zeit, wo die Juden den Römern Census zahlen mußten) führen; so daß demnach der Verfasser, wenn das Ganze das Werk dessel-

ben Thargumisten ist, vor und nach der Zerstörung Jerusalems würde gelebt haben. Doch hat Referent darüber kein irgend abgeschlossenes Urtheil. Darin wird aber jeder unbefangene Forscher dem Verfasser Recht geben, daß die messianische Hoffnung, wie sie sich in diesem und auch in den späteren Thargumin kund gibt, eine frühere Messias-Hoffnung bei den Juden voraussetzt, und daß es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß sie diese erst von der Christlichen Kirche sollten adoptirt haben. Woraus sich denn, was der Verfasser wohl als sich von selbst verstehend nicht besonders hervorgehoben hat, ergibt, mit welchem Rechte ein Grund gegen die Wahrheit der geschichtlichen Darstellung unserer Evangelien von daher entnommen werden kann, daß in ihnen diese Hoffnung zur Zeit Christi unter den Juden herrschend erscheint.

Sehr befriedigend im Allgemeinen ist B: „Data über Jesu Person und Leben" (§ 126 S. 870—880), nämlich aus den apostolischen Briefen. Herr E. betrachtet besonders zuerst deren übereinstimmende Lehre über die Präexistenz Christi, und folgert daraus, daß Jesus selbst sich für den ewig persönlichen Sohn Gottes müsse erklärt haben, und dann deren Zeugnisse für Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. — Auf den Hebräer-Brief hat der Verfasser dabei keine Rücksicht genommen, obwohl er (S. 875 Anm.) meint, daß dessen Paulinische Abfassung sich wohl dürfte beweisen lassen: aber auch den zweiten Petrinischen Brief hat er, und zwar ohne Erklärung, unberücksichtigt gelassen, eben so wie bei einer spätern Gelegenheit (S. 889 mit Anm. 4, wo er die Petrinischen Reden der Apostelgeschichte mit 1 Petr. vergleicht). Für die Berechtigung, 1 Tim. als echte Paulinische Schrift zu benutzen, verweist er (S. 881 Anm. 11) auf Matthies. Dabei ist es aber sehr bedenklich, daß er (S. 873 Anm. 1 und S. 984 sq.) — anders als z. B. Matthies, Heydenreich u. a. — in diesem Briefe K. 5, 18 ein Citat

von Luc. 10, 7 findet. Referent wenigstens hält es für platterdings unmöglich, daß der Apostel Paulus, wenn auch, was schwerlich der Fall, Lucas sein Evangelium zu dessen Lebzeiten geschrieben hätte, einen darin mitgetheilten Ausspruch Christi sollte mit der Formel *λέγει ἡ γραφὴ*, statt *ὁ κύριος*, angeführt haben.

Der letzte Abschnitt dieses Kap., C: „Data über die erste Thätigkeit der Apostel" § 127—131 S. 880—925, hat es ganz mit der Apostelgeschichte zu thun. Was der Verfasser hier in dem letzten § gibt über die Data des Buches über die Urgeschichte der Kirche — und zwar als Anhaltspunkte für die Abtheilung II. folgenden Untersuchungen (S. 918), nebenbei aber doch auch wohl als Bestätigung für die vorhergegangene evangelische Geschichte — ist im Allgemeinen richtig und sehr gut. Dagegen sich in den vorhergehenden Untersuchungen über die Authentie und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte im Einzelnen sowohl in den Behauptungen manches Uebertriebene oder Unrichtige als in den Beweisführungen manches Ungenügende und Unhaltbare findet. — Daß der Verfasser (§ 129) den im letzten Theile des Buches wiederhohlt communicativ erzählenden Begleiter des Paulus aufs entschiedenste für den Lucas selbst, den Verfasser der ganzen Schrift, hält, und die entgegengesetzte Ansicht, welche annimmt, daß Lucas hier den Bericht eines anderen Paulinischen Freundes, namentlich des Timotheus, vor sich gehabt und zum Theil wörtlich in sein Werk aufgenommen habe, im höchsten Grade wunderlich findet, darüber wollen wir nicht viel mit ihm rechten. Referent kann nur sagen, daß er sich von der Richtigkeit der letzteren auch von ihm (Theol. Stud. und Krit. 1836. 4) geltend gemachten Ansicht immer mehr überzeugt hat und am wenigsten durch des Verfassers Bemerkungen zweifelhaft geworden ist. Die Schwierigkeit, welche bei Voraussetzung, daß Lucas auf diesen Missionsreisen den Paulus

begleitet habe, die Art seiner Erwähnung in den Paulinischen Briefen darbietet, worauf Referent, und zwar dies nach dem Vorgange von Mayerhoff, hingewiesen hat (a. a. O. S. 1026—30), hat der Verfasser gar nicht berührt, wie seine Polemik es denn nur mit der Abhandlung von Ulrich (Theol. Stud. 1840. 4) zu thun hat. Referent bemerkt noch, daß er jetzt nicht zweifelt, daß Kap. 20, 5 das Pronomen *οὗτοι* sich nur auf die beiden zuletzt und besonders genannten Asiaten Tychikus und Trophimus bezieht, wie schon frühere Ausleger und zum Theil ohne alle Beziehung auf diese Streitfrage angenommen haben (s. de Wette z. d. St.), und wie besonders auch bei der Lachmannschen Lesart *οὗτοι δὲ* sehr wahrscheinlich wird, bei der die, auch ohnedas unnatürliche Erklärung des Verfassers (S. 904 sq.), daß mit *Θεσσαλονικέων δὲ* eine neue Periode beginne, deren Prädicat das *προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς* sei, von selbst wegfällt. Uebrigens wird natürlich die Glaubwürdigkeit dieser Reiseberichte durchaus nicht gemindert, wenn der sie abfassende Begleiter des Apostels Timotheus, als wenn es Lucas selbst ist. Die Weise aber, wie Lucas im ersteren Falle den fremden Bericht aufgenommen, beweist, mit welcher geschichtlichen Treue, wenn auch nicht mit gleicher schriftstellerischen Geschicklichkeit er in der Bearbeitung seines Werkes verfahren ist. — Wenn der Verfasser (S. 882) sich so ausspricht, daß, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte der Kap. 16 sqq. erzählende Begleiter des Paulus sei, er kein Anderer als der in den Paulinischen Briefen erwähnte Lucas sei, so ergibt sich diese Folgerung nicht ohne Weiteres, wie ja auch Mayerhoff ungeachtet jener Voraussetzung eine andere Ansicht über die Person des Verfassers geltend zu machen gesucht hat. Doch hat Referent nie Veranlassung gefunden, zu zweifeln, daß die Apostelgeschichte wie das Evangelium dem Paulinischen Lucas, dem die Ueberlieferung sie beilegt, wirklich angehören. — Aber sicher

fällt die Abfassung später als ans Ende der zwei Jahre der Römischen Gefangenschaft des Paulus, was der Verfasser wenigstens für wahrscheinlich hält, S. 887 Anm. 15; vergl. damit aber S. 983, wo er nur sagt, es sei nicht wahrscheinlich, daß Lucas gar zu lange nach jenem Termine geschrieben habe, und gleich darauf, daß dessen Evangelium nach der Tradition wie nach der Stellung im Kanon nach den beiden ersten geschrieben sei, „also c. um das Jahr 70"; womit aber wieder nicht stimmt, wenn gleich darauf in 1 Tim. 5, 18 ein sicheres Paulinisches Zeugniß für das Evangelium des Lucas (siehe oben) und eine Bestätigung dafür, daß dasselbe unter den Augen des Paulus entstanden sei, gefunden wird. Referent zweifelt indessen nicht, daß schon die Abfassung dieses Evangeliums erst nach der Zerstörung Jerusalems fällt, und glaubt, daß dieses auch solche Forscher, die weit entfernt sind, „keine Möglichkeit der Weissagung anzunehmen", aus Kap. 21 zu folgern sich berechtigt achten können, wenn man v. 20 sq. mit Matth. 24, 15 sq. und v. 24 sqq. mit Matth. 24, 21 — 30 vergleicht. Denn wie die Vergleichung der drei ersten Evangelisten nicht verkennen läßt, daß auf den Ausdruck in den weissagenden Reden Christi über die Jerusalem und Judäa bevorstehende Trübsal und deren Verknüpfung mit der Parusie des Herrn die Persönlichkeit der evangelischen Schriftsteller einigen Einfluß geübt hat, so führt das in jenen Stellen zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium stattfindende Verhältniß darauf, daß die Abfassung des ersteren vor, die des letzteren nach der Zerstörung Jerusalems fällt; wie denn Herr E. selbst nach S. 785 scheint das Richtige gefühlt zu haben. Wie er aber in der Anführung der Apostelgeschichte bei dem nicht vor dem Ende des 2ten Jahrhunderts schreibenden Theodotus (*Clem. Al. Opp.*) oder in Epiphan. *Haer.* XXX, 16 (S. 883 sq., 884 sq.) einen Beweis für die frühere Abfassung dieses Buches finden kann, ist kaum

zu begreifen. — Daß die in der Apostelgeschichte mitgetheilten Reden der Christlichen Lehrer im Allgemeinen nicht von Lucas auf freie Weise componirt sind, hat Referent selbst zunächst gegen Mayerhoff nachzuweisen gesucht, und er ist darin mit dem Verfasser einverstanden, daß derselbe sie aus guten und zwar schriftlichen Quellen geschöpft haben muß (S. 898). Allein eine gewaltige Uebertreibung und Verkehrung des wirklichen Verhältnisses ist es, wenn der Verfasser meint, daß in den Reden der Einzelnen, wie sie hier mitgetheilt sind, namentlich des Paulus und Petrus nicht bloß der Lehrtypus derselben, sondern auch der sprachliche Charakter des Einen und des Anderen in Wörtern, Redensarten, Wortstellung und Construction aufs genaueste und sorgfältigste wiedergegeben sei (S. 889 sqq. 894). Wenn er aber dabei sich so ausdrückt (S. 898), daß die Christen, welche den Petrus und Paulus persönlich genau kannten, wußten, wie beide zu reden, wie sie sich auszudrücken pflegten, und daß, wenn sie sich nun ihrer Reden erinnerten, dieses unwillkührlich so geschah, daß sie sich jeden Apostel in der Weise redend dachten, wie sie es wirklich von ihm gewohnt waren: so kann dieses leicht von gegnerischer Seite als ein Zugeständniß in einem ganz anderen Sinne gedeutet werden, als es vermuthlich gemeint ist. — Kein Bedenken trägt Referent — gegen den Verfasser S. 901, der aber selbst schwankend erscheint — für das Wahrscheinlichste zu halten, daß der Theudas Kap. 5, 36 derselbe ist mit dem Joseph. *Ant.* XX, 5, 1 erwähnten und darnach nicht vor dem Jahre 44 auftretenden Aufrührer, und somit in der Rede des Gamaliel einen Anachronismus anzunehmen, der hier aber natürlich nur von dem Schriftsteller herrühren kann, wie denn überhaupt dieser Abschnitt in der Apostelgeschichte manches Unbestimmte und Ungenaue darbietet. — Befriedigend hat der Verfasser die von Baur in Tübingen gestellte Behauptung beantwortet, daß Gal. 2, 7 nicht verein-

bar sei mit dem Verfahren, welches die Apostelgeschichte den Paulus beobachten läßt, daß er sich überall zuerst an die Heiden gewandt habe (S. 914 sq.). [9]) Nicht ganz natürlich dagegen ist, wie er sich (S. 915 sqq.) über Kap. 28, 17 sqq. erklärt. So verkehrt es ist, mit Baur (und Schneckenburger) die Weise, wie die Juden hier zum Paulus reden, als eine ungeschichtliche Fiction des Verfassers der Apostelgeschichte zu betrachten, da dieses sich in dem Berichte eines Begleiters des Apostels findet, so ist es doch nicht ohne Schwierigkeit, daß die Juden, wenn sie auch nicht offen und ehrlich reden wollten, sich auf solche Weise hätten ausdrücken können, wenn damals zu Rom schon eine förmlich constituirte Gemeinde bestand, wie denn auch der Brief an die Römer eine solche keineswegs vorausseţte; ganz unstatthaft ist, was der Verfasser S. 960 in Concession gegen die kirchliche Tradition als möglich seţt, daß die Gemeinde ihren Ursprung einer vorhergegangenen wenn auch nur transitorischen Wirksamkeit des Petrus sollte zu danken haben. — Noch weniger genügend ist, was Herr E. S. 913 bemerkt, um Gal. 1, 2 mit den in der Apostelgeschichte aufgeführten Reisen des Paulus in Uebereinstimmung zu bringen. So wenig darüber ein Zweifel sein kann, daß Gal. 1, 18 sq. = Apostelgesch. 9, 26 ist, und Gal. 2, 1 sqq. = Apostelgesch. 15., so undenkbar ist es nach des Referenten Ermessen, wenigstens im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Paulus in dem Briefe nach dem ganzen Zwecke, wozu er seiner Reisen nach Jerusalem Erwähnung thut, sollte eine zwischen jenen beiden liegende unerwähnt gelassen haben. Er kann daher nicht bei Gelegenheit der in Antiochien gesammelten Collecte nach Jerusalem gekommen sein, und es ist als eine Ungenauigkeit der Apostelgeschichte zu betrachten, wenn es hier (11, 30. 12, 25) so dargestellt erscheint. Vermuthlich hatten die Antiochenischen Christen die Besorgung der Collecte ihm in Gemeinschaft mit dem Barnabas

übergeben, er iſt auch mit dieſem nach Judäa abgereiſt und mit ihm von dort nach Antiochien zurückgekehrt, aber er nicht nach Jeruſalem ſelbſt gekommen, wie er denn dieſe Stadt zu meiden wohl Veranlaſſung kann gefunden haben.

Die zweite Abtheilung (von Th. II.) zerfällt in zwei Kapitel, von denen das erſte (§ 132—139 S. 926—1004) die Entſtehung der Synoptiker behandelt, das zweite (§ 140—147 S. 1005—1108) die des Johannes, worauf noch ein Schluß-Paragraph S. 1108—1110 folgt. — Um über dieſe Abtheilung gleich ein allgemeines Urtheil vorauszuſchicken, ſo enthält das zweite Kapitel manches Gute und Tüchtige, während das erſte durchaus unbefriedigend iſt, ohne Zweifel die ſchwächſte Parthie des Werkes. — Der Verfaſſer hält für angemeſſen, die Unterſuchung über die Synoptiker nicht „mit den Hypotheſen zur Erklärung des Verwandtſchaftsverhältniſſes zu beginnen", da das ein zu unſicherer Weg wäre, ſondern „auszugehen von dem Sicheren, was wir über jeden Synoptiker für ſich wiſſen, und alsdann erſt zu verſuchen, ob aus dieſen ſicheren Datis ſich nicht von ſelbſt ein Weg zur Erklärung des Verwandtſchaftsverhältniſſes finden laſſe." Solche „ſicheren Data" entnimmt der Verfaſſer theils aus den Evangelien ſelbſt, theils aus den Nachrichten und Citaten bei Kirchenvätern, theils aus der „Beſchaffenheit und Geſchichte der apokryphiſchen Evangelien", und ſtellt mit deren Zugrundelegung Unterſuchungen über die Entſtehung und das Alter der einzelnen dieſer Evangelien nach einander an, des Matthäus § 132—134, des Marcus § 135—136, des Lucas § 137—138, worauf er ſich zur Betrachtung und Erklärung ihres Verwandtſchaftsverhältniſſes wendet § 139. Dieſes wäre nun ganz ſchön und zweckmäßig, wenn nur die ſicheren Data des Verfaſſers wirklich irgend ſicher wären und nicht vielmehr vielfach im höchſten Grade unſicher, zum Theil entſchieden falſch, und auch die darauf gebauten Schlüſſe des

Verfassers wenig berechtigt. — Bei den „sicheren Datis" über den Matthäus aus dessen Evangelium selbst § 132, 1 sucht der Verfasser zu zeigen, daß aus der Beschaffenheit unseres Griechischen Evangeliums nichts gegen die Möglichkeit einer ursprünglichen Aramäischen Abfassung folge, auch nicht aus den alttestamentlichen Citaten. Hier ist aber das Verhältniß, welches hinsichtlich dieser stattfindet, unklar und ungenau dargestellt, wie das freilich meistentheils geschieht. Die alttestamentlichen Citate beim Matthäus sind zweierlei Art, theils solche, wo der Evangelist pragmatische Nachweisungen über die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in den von ihm dargestellten Verhältnissen und Ereignissen gibt, wie Kap. 1, 23. 2, 6. 15. 18. 4, 15 sq. 8, 17. 12, 18—21. 13, 35. 21, 5. (27, 9); theils solche, wo im Laufe der Erzählung in Reden der auftretenden Personen gelegentlich Stellen des Alten Testaments angeführt oder benutzt werden, wie Kap. 3, 3. 10) 4, 4. 6. 7. 10. 5, 5. 21. 27. (31. 33.) 38. 43. 9, 13. 11, 10. 12, 7. 13, 14. 15. 15, 4. 8 sq. 19, 4. 5. 18 sq. 21, 13. 16. 42. 22, (24.) 32. 37. 39. 44. 23, 39. 24, 15. 26, 31. Hierbei findet nun aber der Unterschied statt, daß die Stellen der letzteren Art nach der Uebersetzung der LXX angeführt werden, zum Theil wörtlich und mitunter auch in Fällen, wo diese Uebersetzung vom Hebräischen Texte abweicht, wie 3, 3. 13, 14 sq. u. a., zum Theil etwas freier, aber nicht so, daß Veranlassung wäre zu vermuthen, die Abweichung sei durch Berücksichtigung des Hebräischen Textes bewirkt (allenfalls nur mit Ausnahme von K. 11, 10. 26, 31); dagegen die Stellen der ersteren Art nach eigener Uebersetzung aus dem Hebräischen Texte angeführt werden, zum Theil ganz abweichend nicht bloß von den Worten, sondern auch von dem Sinne der LXX, so daß nur selten deren Ausdrücke mit durchblicken. Dieses Verhältniß ist der Art, daß es nach unserm Ermessen, wenn wir auch auf die Verglei-

chung der anderen Synoptiker noch keine Rücksicht nehmen, sich durchaus nicht auf natürliche Weise erklären läßt bei der zwiefachen Voraussetzung, daß das Evangelium ein durchaus selbstständiges schriftstellerisches Werk sei, und daß es, von seinem Verfasser in Aramäischer Sprache geschrieben, uns daraus in einer Uebersetzung vorliege. Denn was die Stellen der zweiten Klasse betrifft, welche sich in Reden Christi und anderer Personen finden, die wenigstens bei weitem dem größten Theile nach sicher Aramäisch gehalten sind, so ist durchaus unwahrscheinlich, daß, wenn diese Erzählungen ursprünglich in Aramäischer Sprache concipirt wären, die Stellen hier in einer der Uebersetzung der LXX auch selbst gegen den Hebräischen Text entsprechenden Gestalt sollten mitgetheilt sein; diese Gestaltung müßte das Werk des mit einiger Freiheit verfahrenden und an die LXX gewöhnten Griechischen Uebersetzers sein, und würde, wie sie beschaffen ist, auch da sich schwer begreifen lassen; noch schwerer, daß der Uebersetzer sich nicht derselben Freiheit auch bei den Stellen der zweiten Klasse sollte bedient haben. Nach unserem Ermessen ergibt sich schon aus dieser Betrachtung für den Ursprung unseres Evangeliums mit großer Wahrscheinlichkeit Folgendes: 1) daß der Verfasser desselben, dem jene pragmatischen Nachweisungen angehören, ein gelehrter gläubiger Jude war, und zwar wohl ein Palästinenser, dem das Alte Testament im Original bekannt und geläufiger als nach den LXX war; 2) daß er aber dasselbe schon Griechisch geschrieben; und 3) dafür schon frühere evangelische Schriften — eine oder mehrere — benutzt hat, worin, gleichfalls schon in Griechischer Sprache, die Erzählungen über die Begebenheiten und Reden enthalten waren, welche die Citate der zweiten Klasse enthalten. — Auf einzelne Wortspiele, wie 6, 16., auch 21, 41., legt Referent dabei kein zu großes Gewicht. Aber unverkennbar spricht für eine ursprünglich Griechische Conception auch 27, 46; denn in

einer Aramäisch geschriebenen Schrift würde, daß der Erlöser die Worte des Psalmes in Aramäischer Sprache ausgerufen habe, gar nicht besonders hervorgetreten, und so daher auch vom Uebersetzer wohl schwerlich auf die Weise, wie hier geschehen, bemerklich gemacht sein. — In der Betrachtung der Data aus den Kirchenvätern bekämpft der Verfasser (S. 931 sq. Anm.) recht gut die — nicht bloß von Lachmann und Credner, sondern auch von Weiße und zu allererst von Schleiermacher geltend gemachte — Erklärung des τὰ λόγια in der Aussage des Papias, während, daß dieses, wie der Verfasser (S. 930 sq.) mit Sieffert meint, ein Zeugniß des Johannes Presbyter sei, in dem Zusammenhange der Stelle bei Eusebius keine gehörige Berechtigung hat. Auffallend ist aber und nicht zufällig, daß Herr E. die bei Papias unmittelbar auf *Ματθαῖος Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* folgenden Worte *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* hier (S. 930 sq.) zwar mit anführt, aber gar nicht weiter in Betracht zieht, sondern erst später (S. 952 sq. Anm.) gelegentlich behandelt und auf eine sicher falsche Weise, indem er meint, was er S. 954. 955 wiederhohlt, daß der Schreibende hier der damaligen Zeit, wo die Eine kanonische Uebersetzung, die er als bekannt voraussetze, vorhanden war, die vorhergehende Zeit gegenüberstelle, wo Jeder, der das Evangelium lesen wollte und doch kein Palästinenser war, sich selbst dasselbe, so gut er eben konnte, übersetze. Wäre das *ἡρμήνευσε* hier überhaupt in dem Sinne gemeint, so würde sich doch mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, daß der Schreibende, wenn ihm daneben etwas über eine schriftliche in kanonischem Ansehn stehende Griechische Uebersetzung bekannt gewesen wäre, dieses hier mit erwähnt hätte, wo dann auch Eusebius nicht würde unterlassen haben, es mit anzuführen. [11]) Aber viel wahrscheinlicher ist wenigstens, daß der Schreibende bei dem *ἑρμη-*

νεύειν ſelbſt an ſchriftliche Ueberſetzungen gedacht hat. Dann ergibt ſich aus der Stelle ſo viel, daß dem Schreibenden, dem Papias, ein Aramäiſches Evangelium bekannt war, welches man dem Matthäus beilegte, und verſchiedene Griechiſche, welche er als Ueberſetzungen aus demſelben betrachtete. Hier läßt aber ſchon der Ausdruck des Papias ſchließen, daß dieſe letzteren verſchiedenartig waren; und mit vieler Wahrſcheinlichkeit läßt ſich wohl vermuthen, daß er dabei an verſchiedene Griechiſche Evangelien wenigſtens mit gedacht hat, welche mit jener Aramäiſchen Schrift nur eine größere oder geringere Verwandtſchaft darboten, wo er ſie dann wohl, unter Vorausſetzung, daß die Aramäiſche die Urſchrift ſei, als Uebertragungen aus derſelben anſehen konnte. Daß aber ein einzelnes beſtimmtes Griechiſches Evangelium als authentiſche Ueberſetzung jener Urſchrift galt und als ſolche in beſonderem kanoniſchem Anſehn ſtand, darüber kann dem Papias *nichts* bekannt geweſen ſein. — Aber war denn überhaupt jenes Aramäiſche Evangelium wirklich die Urſchrift des Matthäus? und unſeres kanoniſchen Matthäus? Unſer Verfaſſer nimmt dieſes als ein ſicheres Datum an, und das wird bekanntlich durch die kirchliche Tradition ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ſehr begünſtigt, hat aber doch, auch ſelbſt abgeſehen von den Gründen für die Griechiſche Originalität unſeres Evangeliums, nicht unbedeutende Gründe gegen ſich. Nach den Zeugniſſen der Kirchenväter war das Evangelium, welches als die Urſchrift des Matthäus betrachtet ward, das ſogenannte *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους*, welches wir vom Hegeſipp, Clemens Al., Origenes u. a. angeführt finden, und welches auch ſpäter noch in Aramäiſcher Sprache in Gebrauch bei den Judaiſirenden Nazaräern und Ebioniten blieb, bei dieſen aber mannigfaltige Interpolationen erfahren hatte. Aber ſchon zur Zeit des Origenes und Clemens Al., zu einer Zeit, wo es auch in der rechtgläubigen Kirche noch in

einigem Gebrauche war, enthielt es nicht nur Abweichendes von unserm Matthäus, sondern auch Solches, was nichts weniger als den Charakter des authentischen Apostolischen an sich trägt, wie die Aussprüche Christi ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται (Clem. Al. *Strom.* l. II, c. 9. § 45), und: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ (Origen. *in Joann.* tom. 2. c. 6. *ed. Huet.* p. 58 D), welche Aussprüche der Verfasser S. 938. 940 zu milde beurtheilt, u. a. Dazu kommt, abgesehen von der Angabe der Speise des Täufers als ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ im Ebionitischen Evangelium nach Epiphan. *Haer.* XXX, 13., was allerdings auf der Berücksichtigung von Num. 11, 8 beruht (S. 944 sq. Anm. 17), aber offenbar doch aus dem Griechischen ἄκριδες im kanonischen Evangelium hervorgegangen ist, wovon sich jedoch allenfalls denken ließe, daß es in einer der Griechischen Uebersetzungen der Aramäischen Schrift so verändert worden wäre, daß nach Hieronymus *in Matth.* 27, 16 in dem „evangelio quod scribitur juxta Hebraeos" der Name des Barabbas erklärt war: ihr Meister, magister eorum, was sich offenbar am natürlichsten als wörtliche Uebertragung des Griechischen *Βαραββᾶν* begreift, indem man diesen Accusativ für die ursprüngliche Form des Wortes hielt und darnach בַּר רַבָּן erklärte, statt בַּר אַבָּא = *Βαραββᾶς* (vergl. Credner, Beitr. I. S. 405). So zeigt sich also in diesem vom Verfasser ganz mit Stillschweigen übergangenen Falle ein Fehler im Aramäischen Evangelium, der sich nicht leicht anders als aus dem Griechischen erklärt und unter der Voraussetzung, daß das Aramäische dieses Evangeliums, wie Hieronymus wenigstens dasselbe kannte, nicht Ursprache war, sondern Uebersetzung aus dem Griechischen; und wenn nun auch jene Erklärung des Namens nicht unwahrscheinlich erst durch spätere Interpolation hineingekommen ist, so

konnte das doch nur geschehen, wenn man denselben nicht seiner richtigen Form nach ברבא, sondern ברבן geschrieben vorfand, welche Form selbst nicht leicht erst später würde an die Stelle der ersteren gekommen sein, sondern sich nur als Beibehaltung der in einer Griechischen Schrift befindlichen Accusativ-Form erkärt. Was ergibt sich aus diesem Allen? Nach des Referenten Urtheile mit großer Wahrscheinlichkeit dieses: das Hebräische Evangelium, welches schon Papias kannte, war nicht wirklich eine apostolische Urschrift, sondern eine zum Behufe der Hebräischen Christen verfertigte Aramäische Ueberarbeitung einer Griechischen Schrift, und zwar unseres in der Kirche schon ziemlich zeitig zu einem gewissen Ansehn gelangten ersten kanonischen Evangeliums. Nicht unwahrscheinlich hat schon der Uebersetzer oder erste Aramäische Bearbeiter der Schrift derselben die Form gegeben, welche sie wenigstens später hatte (Epiphan. XXX, 13; vergl. Hieron. *adv. Pelag.* III, 2), daß sie darauf Anspruch machte, als apostolische Schrift und namentlich des Matthäus angesehen zu werden, und ist von da erst diese Vorstellung in der Kirche auch in Beziehung auf die Griechische Urschrift entstanden, welche selbst in ihrem Inhalte einen solchen Anspruch durchaus nicht macht. Sollte vielleicht das Griechische Evangelium auch einen Matthäus, wenn auch nicht den Apostel, zum Verfasser haben, so würde die Erklärung noch leichter sein; doch wollen wir auf eine solche Vermuthung kein Gewicht legen. Keine Schwierigkeit aber scheint es uns darzubieten, zu begreifen, wenn die Sache sich auf die angedeutete Weise verhielt, wie Papias zu der Voraussetzung kommen und diese auch später selbst in der rechtgläubigen Kirche herrschend bleiben konnte, daß das Aramäische Evangelium Urschrift sei und die ihm verwandten Griechischen Evangelien, namentlich dasjenige, woraus es hervorgegangen war und wovon es ursprünglich wohl nicht viele und bedeutende Abweichungen darbot, Uebersetzungen oder

Ueberarbeitungen desselben. — Hiernach braucht Referent nicht weiter ins Einzelne auf Dasjenige einzugehen, was der Verfasser S. 946—954 — auf sehr ungenügende Weise — zur Bestreitung der Griechischen Originalität unseres ersten kanonischen Evangeliums geltend macht. Wir bemerken nur noch, daß wenn die ursprüngliche Abfassung unseres Evangeliums in Aramäischer Sprache und durch den Apostel Matthäus wirklich „gewiß" wäre (S. 953), durchaus keine Berechtigung sein würde ohne weiteres (S. 954) anzunehmen, daß die Uebersetzung „noch bei Lebzeiten der Apostel, ohne Zweifel unter den Augen, im Auftrage derselben" verfertigt worden sei. — Ueber das Alter des Evangeliums handelt der Verfasser § 134 S. 955—963. Die bestimmtere Annahme, daß es etliche und zwanzig Jahre nach Christi Tode, zwischen 50—60 n. Chr. (oder nach S. 960 in dem Anfang der sechziger Jahre) geschrieben sei, beruht auf wenig zuverlässigen Angaben des Eusebius und Irenäus; über die Griechische Uebersetzung heißt es S. 961 Nr. 3, daß sie noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts verfaßt sei, während unmittelbar vorher in einem am Schlusse der vorhergehenden Nummer ohne Zweifel später hinzugefügten parenthetischen Satze dafür, daß sie wahrscheinlich schon vor 70 n. Chr. verfertigt worden sei, auf S. 784 sq. verwiesen wird, wo sich aber etwas auf die Uebersetzung Bezügliches gar nicht findet, es müßte denn der Verfasser den Uebersetzer als einen freien Bearbeiter betrachten, was doch seine Meinung gewiß nicht ist; vergl. S. 1000, wo er unser Griechisches Evangelium als die treue Uebersetzung der Schrift des Matthäus bezeichnet. — Daß auch Referent die Abfassung unseres kanonischen Evangeliums vor Jerusalems Zerstörung setzt, ist schon angedeutet, und zwar halten wir mit Hug, der sich nur fälschlich mit auf Kap. 23, 35 beruft, für das Wahrschein-

lichste, daß sie auch nicht lange vor dieser Katastrophe fällt, in die Zeit des Krieges.

Bei der Aufsuchung der sicheren Data für die Entstehung und das Alter des Marcus S. 963—969 setzt der Verfasser es ohne weiteres voraus, daß die bekannte Aussage des Johannes Presbyter und Papias (Euseb. III, 39) sich auf unser Evangelium beziehe, und bezeichnet die entgegengesetzte Ansicht von Credner — auf die früher veröffentlichte ähnliche von Schleiermacher ist wieder keine Rücksicht genommen — als höchst wunderlich. Referent muß indessen bekennen, daß er schon vor 22 Jahren, als er das erste Mal über neutestamentliche Einleitung las, ganz von selbst sehr zweifelhaft geworden ist, ob hier wirklich von unserm zweiten kanonischen Evangelium die Rede sei, und nicht von einer ganz andern Schrift des Marcus; und wenn er gleichwohl fortwährend das Erstere für überwiegend wahrscheinlich hält, so ist es nur, weil die kirchlichen Schriftsteller der folgenden Zeit von einer andern Schrift des Marcus durchaus nichts wissen, dagegen Aehnliches, wie in jener Stelle enthalten ist, in bestimmter Beziehung auf die Abfassung unseres Evangeliums aussagen, indem sie es auf die mündlichen Vorträge des Petrus zurückführen oder diesem Apostel selbst einigen Antheil bei dessen Abfassung beilegen. Denn wenn wir die Stelle bloß für sich betrachten, so werden wir veranlaßt, an eine Schrift zu denken, worin die evangelischen Erzählungen ordnungslos an einander gereiht waren, wie Petrus sie in seinen verschiedenen Lehrvorträgen je nach dem Bedürfnisse seiner Zuhörer vorgetragen hatte, nicht aber in der Ordnung, worin die Begebenheiten wirklich auf einander gefolgt waren; während das Marcus-Evangelium für sich betrachtet, doch ganz den Anschein einer zusammenhangenden Geschichtserzählung hat, worin die einzelnen Begebenheiten und Reden in der Ordnung mitgetheilt seien, in welcher der Evan-

gelist glaubte, daß sie auf einander gefolgt seien. Referent weiß sich daher die Aussage des Presbyters Johannes oder des Papias — denn in der Anführung des Eusebius tritt nicht bestimmt hervor, was dem Einen und was dem Andern angehört — nur etwa unter der Voraussetzung zu erklären, daß derselbe, indem er dieses Evangelium mit einem anderen von abweichender Anordnung, das er aber in dieser Beziehung als genauer betrachtete, verglich, sich die unchronologische Reihefolge der Begebenheiten im Marcus vermuthungsweise zu erklären gesucht hatte. Anders urtheilt indessen Herr Ebrard, der die Aussage als für die Beschaffenheit unseres Evangeliums vollkommen passend findet. Dabei erklärt er das *οὐ τάξει* S. 964 sq. und Anm. 3 bloß im Allgemeinen: ohne bestimmte Ordnung, wo man aber nicht einsieht, wie das auf eine Schrift paßt, von der er selbst S. 95, worauf er hier noch ausdrücklich verweist, gesagt hat, daß sie die Begebenheiten fast durchweg akoluthistisch verbinde, und wie er Credner so anfahren kann (S. 364 Anm. 3; vergl. S. 1004), weil dieser sagt, Marcus sei nach einer gewissen Ordnung geschrieben. Bestimmter aber äußert er sich an einer spätern Stelle (S. 1004) dahin, daß durch das *οὐ τάξει* nur der Mangel einer Eintheilung und principiellen Anordnung, im Gegensatze gegen eine solche, wie Matthäus sie darbiete — also gegen eine Real-Eintheilung — angezeigt werde. Allein so wenig dort das *συνετάξατο τὰ λόγια* in Beziehung auf den Matthäus sich bloß oder besonders auf dessen Real-Eintheilung bezieht — es hätte eben so wohl in Beziehung auf den Lucas gesagt sein können — so wenig läßt sich denken, daß das *οὐ τάξει* vom Schriftsteller in diesem bestimmten beschränkten Sinne gemeint sein sollte. [12]) — In Beziehung auf die Zeit der Abfassung des Marcus hält der Verfasser sich an die Aussage des Irenäus III, 1 (*Euseb.* V, 8), daß er sein Evangelium geschrieben und ausgegeben habe *μετὰ*

τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον, versteht aber hier entschieden gegen den Sinn des Kirchenvaters die ἔξοδον dieser Apostel nicht von ihrem Tode, sondern von ihrer Abreise aus Rom (S. 967), von wo Petrus wohl den Paulus abgeholt hatte (S. 966); damals habe der in Rom zurückbleibende Marcus dort Veranlassung gefunden, sein Evangelium zu schreiben, nach den Erzählungen des Petrus. „Daraus", heißt es dann (S. 968 Nr. 4 ohne weitere Auseinandersetzung), „folgt ferner, daß weder Marcus den Matthäus, noch viel weniger dieser jenen benützt hat;" Referent überläßt es ohne weitere Bemerkung dem Leser zu urtheilen, wiefern der Verfasser berechtigt war, dergleichen wie sichere Data hinzustellen, worauf sich weiter fußen lasse.

In dem Proömium des Lucas will der Verfasser (S. 975 sqq.) die Arbeiten der *πολλοὶ* nur von kleinen fragmentarischen Aufzeichnungen im Kreise der (ersten) Leser des Lucas verstehen, während wir schon durch das *ἀνατάξασθαι διήγησιν*, zumal in Verbindung mit den folgenden Worten *περὶ τῶν πεπληροφορημένων κ. λ., καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς κ. λ.*, offenbar veranlaßt werden, an zusammenhangende Erzählungen einer größeren Reihe von Begebenheiten zu denken, eben so wie im Nachsatze bei dem *καθεξῆς γράψαι*, und auch das ἔδοξε *κἀμοὶ*, mihi etiam visum est, deutlich zeigt, daß Lucas das von ihm beabsichtigte Werk in die gleiche Reihe mit den Unternehmungen seiner Vorgänger stellt, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß Lucas hoffte, sie in der einen oder der andern Beziehung, durch Vollständigkeit oder Genauigkeit der Darstellung, zu übertreffen. In den Worten des Lucas liegt demnach schwerlich ein Beweis dafür, wovon der Verfasser (S. 979) meint, daß es mit der größten Gewißheit daraus folge, daß er nicht an unsere beiden ersten kanonischen Evangelien gedacht haben könne; vielmehr würden wir unter der Voraussetzung des

Herrn Ebrard, daß sie ihm bekannt waren (vergl. S. 991), nicht zweifeln dürfen, daß er sie benutzt hätte. Doch führen die Worte des Lucas uns allerdings darauf, daß die von ihm gemeinten Schriften, so weit ihm bekannt war, nicht von Aposteln verfaßt waren, sondern von anderen Gläubigen, welche dazu die, sei es schriftlichen oder mündlichen, Mittheilungen der Augenzeugen und Theilnehmer der Begebenheiten, also wohl der unmittelbaren Jünger des Herrn, benutzt hatten. Wie in dem *καθὼς παρέδοσαν κ. λ.* ein stiller Gegensatz gegen das *παρηκολουθηκότι κ. λ.* soll liegen können (S. 978), sieht Referent nicht ein. So ist es auch durchaus unberechtigt, es ohne weiteres als sich von selbst verstehend zu bezeichnen, daß diese Schriften der *πολλοὶ* nicht Quellen des Lucas gewesen seien (S. 980; vergl. S. 991). Dazu konnten auf dem von ihm angedeuteten Wege entstandene evangelische Schriften von ihm benutzt werden, wenn er sich auch veranlaßt gefunden hätte, sich in der einen oder der andern Beziehung tadelnd über sie auszusprechen, was aber auch gar nicht geschieht, auch nicht in dem *ἐπεχείρησαν*. — Ein Zirkelschluß ist es, wenn der Verfasser (S. 981) darin, daß der Lucas, den die Tradition als Verfasser dieses Evangeliums nennt, dieser Tradition zufolge ein Arzt gewesen sein solle, einen Beweis findet für dessen Identität mit dem in den Paulinischen Briefen erwähnten Lucas, der Col. 4, 14 als Arzt bezeichnet wird, da jene kirchliche Ueberlieferung über das Gewerbe des Lucas wohl schwerlich auf einer von der Paulinischen Stelle unabhängigen Quelle beruht. So wenig nun nach unserm Urtheile irgend Grund vorhanden ist, die Richtigkeit der Ueberlieferung über die Person des Verfassers in Zweifel zu ziehen, so ist doch sehr die Frage, ob die von Herrn Ebrard (S. 981), wie schon von Michaelis u. a., geltend gemachten Stellen Luc. 4, 38. Apostelgesch. 13, 11 den

ärztlichen Stand des Verfassers der Schriften bestätigen. — Ueber die Zeit der Abfassung des Evangeliums s. oben.

Steht es nun dergestalt in vielfacher Hinsicht unsicher, um uns nicht eines stärkeren Ausdrucks zu bedienen, mit den sichern Datis des Verfassers, so sind sie natürlich nicht sehr geeignet, um eine sichere Grundlage für die Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei Evangelien zu bilden. Damit beschäftigt der Verfasser sich § 139 S. 985—1004, indem er die Ur-Evangeliums- und die Benützungs-Hypothese, um mit seinen Kunstausdrücken zu reden, bestreitet und sich für die sogenannte „Traditions-Hypothese" als die allein haltbare und auch genügende erklärt. Diese letztere ist bekanntlich auf besonders geschickte und geistvolle Weise von Gieseler geltend gemacht worden, von welchem Gelehrten jedoch Referent zu wissen glaubt, daß er selbst schon längst dieselbe nicht mehr für ausreichend hält. An Gieseler hält aber der Verfasser sich in diesem Paragraphen fast durchaus; nur findet er es gänzlich ungeeignet, von einer Uebersetzung des mündlichen Ur-Evangeliums ins Griechische zu reden, da er meint, daß die Apostel die einzelnen Begebenheiten von Anfang an werden eben so oft Griechisch als Aramäisch erzählt haben (S. 998 sq. Anm.), und nimmt zugleich Rücksicht auf die Ergebnisse seiner bisherigen Betrachtungen über unsere Evangelien, sowohl was ihre Entstehung als ihren Plan betrifft, indem er meint, dadurch gerade jener Hypothese ihre Haltung zu geben und durch diese Combination sie recht geeignet zu machen, das ganze Verwandtschaftsverhältniß vollständig zu erklären. Aber die ganze Beweisführung hier ist durchaus unbefriedigend und schwach, sowohl im polemischen als im positiven Theile, und der Art, daß es kaum begreiflich ist, wie der Verfasser bei seinem Geiste und dem in einzelnen Parthieen des Buches sich bekundenden Scharfsinne nicht selbst zu dem Gefühle wenigstens des Mangelhaften

gekommen ist, vielmehr kein Bedenken trägt, den Paragraphen wie dieses Kapitel zu schließen mit den Worten: „unsere Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses aus der sogenannten Traditions-Hypothese steht also unangefochten da." Referent ist von jeher, seit er sich mit solchen Untersuchungen beschäftigt hat, der sicheren Ueberzeugung gewesen, daß es durchaus unzureichend ist, das zwischen unseren Evangelien stattfindende Verhältniß auf einem solchen Wege zu erklären, wo angenommen wird, daß von den drei ersten Evangelisten weder der eine den andern benutzt habe, noch auch sie gemeinschaftlich andere und zwar dieselben früheren evangelischen Schriften. Es läßt sich auf diesem Wege zuvörderst durchaus nicht die an so zahlreichen Stellen sich findende wörtliche Uebereinstimmung begreifen, welche zwischen allen drei oder zwischen zweien dieser Evangelien in Ansehung des Ausdrucks und der Redewendungen stattfindet, sowohl in Reden Christi als in der Erzählung, man müßte denn annehmen, es habe in dem Kreise der Jünger, in welchem diese Erzählungen sich in ihrem bestimmten Ausdrucke und zwar auch schon in dem Griechischen fixirt haben, eine förmliche Verabredung in der Beziehung und ein mechanisches Auswendiglernen und Einlernen stattgefunden. Man betrachte nur z. B. Matth. 12, 27. 28. Luc. 11, 19. 20.,*) und beantworte sich aufrichtig, ob wohl irgend wahrscheinlich sei, daß dieser Ausspruch Christi, den er doch ohne Zweifel Aramäisch vorgetragen, sich sollte in bloß mündlicher

---

*) Matth.: *καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσι; διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν ἔσονται κριταί* (Lachmann: *αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν*). *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

Luc.: *εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσι; διὰ τοῦτο κριταὶ ὑμῶν αὐτοὶ ἔσονται* (Lachmann: *αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται*). *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

Ueberlieferung in so fixirtem Ausdrucke im Griechischen fortgepflanzt haben, daß zwei von einander ganz unabhängige Schriftsteller ihn darnach mit solcher fast buchstäblichen Uebereinstimmung könnten niedergeschrieben haben, als hier sich kund gibt, wobei noch die einzige in Betracht kommende Differenz (ἐν πνεύματι θεοῦ: ἐν δακτύλῳ θεοῦ) solcher Art ist, daß sie nicht wohl auf unbewußte Weise kann entstanden sein. Und so in so vielen anderen Fällen, dergleichen sich z. B. bei de Wette Einl. i. N. T. § 79, b) angeführt finden. Dieses gilt namentlich auch von der Uebereinstimmung des Textes in den von mehreren Evangelisten citirten alttestamentlichen Stellen, und auch gerade in den Abweichungen von der Uebersetzung der LXX, nach der sie sonst citirt werden.[13]) Es erklärten sich diese Erscheinungen nur durch die Annahme, daß diese Erzählungen und Aussprüche Christi in einer bestimmten Gestaltung schriftlich fixirt waren, und zwar schon Griechisch, meistens ohne Zweifel in derjenigen, welche sie beim ersten Aufschreiben in dieser Sprache erhalten hatten, sei dieses nun durch einen unserer Synoptiker geschehen oder durch einen früheren Schriftsteller, und daß diese Gestaltung dann auch die Grundlage für die nachfolgenden Erzähler blieb. — Eben so wenig erklärt jene Hypothese die Uebereinstimmungen unserer Evangelisten hinsichtlich des ganzen Cyklus der von ihnen behandelten evangelischen Begebenheiten. Hätte sich ein bestimmter Cyklus evangelischer Begebenheiten bloß in mündlicher Erzählung fixirt, so daß dadurch Denjenigen, die ein Evangelium schreiben wollten, eben derselbe sich dargeboten hätte, so hätte das allerdings nur in dem Kreise der Apostel zu Jerusalem geschehen können. Allein wie läßt sich denken, daß in diesen Cyklus nicht auch namentlich Begebenheiten aus früheren Aufenthalten Christi zu Jerusalem wie aus den Hin- und Rückreisen sollten aufgenommen sein? und wie unwahrscheinlich ist, daß drei von einander unabhän-

gige Evangelisten in der Ausschließung dieses ganzen an sich und für die ganze Entwickelung der Geschichte doch so wichtigen Kreises von Begebenheiten sollten zusammengetroffen sein? Wie soll man auf diesem Wege sich erklären, daß Matthäus (11, 21 sq.) und Lucas (10, 13 sq.) beide darin zusammentreffen, mit fast buchstäblicher Uebereinstimmung den Weheruf des Herrn über Chorazin und Bethsaida mitzutheilen, und eben so darin, gar nichts oder fast nichts von den Ereignissen zu geben, durch welche derselbe veranlaßt ist? — Noch schwieriger erscheint hier der Umstand, daß drei verschiedene Evangelisten in der Verknüpfung der von ihnen erzählten evangelischen Begebenheiten darin sollten zusammengetroffen sein, daß es nach ihrer Darstellung den Anschein gewinnt, als sei Jesus wirklich, nachdem er nach seiner Taufe nach Galiläa gegangen war, erst zum letzten Passah nach Jerusalem zurückgekehrt und habe er dazu wirklich kurz vorher Galiläa verlassen, so wie, daß sie ihn am 13ten Nisan gekreuzigt werden lassen, da wir namentlich nach Vergleichung des Johanneischen Evangeliums das Eine wie das Andere als ungenau anerkennen müssen, und es daher nicht wohl sich denken läßt, daß es sich in dieser Gestalt in der mündlichen Ueberlieferung durch die Apostel könnte fixirt haben. Werden wir nicht, wenn wir alle diese Momente zusammenfassen und unbefangen betrachten — und Spezielles ließe sich noch vieles nicht minder Beweisendes anführen — zu der Vermuthung hingedrängt, daß eine erste zusammenhangende Schrift über das Leben des Herrn, und zwar in Griechischer Sprache, und verfaßt nicht von einem Apostel, sondern von einem andern Gläubigen, welcher dazu die, sei es mündlichen oder schriftlichen, Berichte der unmittelbaren Jünger über die einzelnen Begebenheiten und Reden Christi sammelte, den Typus und die Grundlage gebildet hat für andere folgende evangelische Schriften sowohl was den Cyklus der aufgenommenen Diegesen als

ihre Verknüpfung zu einem geschichtlichen Ganzen und die Darstellung im Einzelnen betrifft?

Was Herr E. in dem polemischen Theile dieses Paragraphen gegen solche Vorstellungen überhaupt, wie die hier bezeichnete, beibringt, ist wenig bedeutend. Was er in der Bekämpfung der „Benützungs-Hypothese", der Ansicht, daß von unseren Evangelisten der eine den anderen benutzt habe, gegen die Annahme anführt, daß Marcus die beiden anderen Evangelisten aus dem Gedächtnisse benutzt habe, welche aber auf die Weise gar nicht, wie er behauptet, von dem leider zu früh verstorbenen Saunier vorgetragen ist, ist zum Theil treffend; denn in dieser Modification ist die Annahme einer Benutzung unseres Matthäus und Lucas durch den Marcus allerdings durchaus nicht ausreichend, um das wirklich stattfindende Verhältniß zu erklären. Aber für die Vorstellung selbst, daß von unseren Synoptikern Marcus der jüngste sei (wie schon Clem. Al. *Hypotyp.* bei *Euseb.* VI, 14) und die beiden anderen als seine hauptsächlichsten Quellen benutzt habe, hat Referent sich in seinen Vorlesungen von jeher aufs entschiedenste erklärt und ist darin auch durch die gelehrten und scharfsinnigen neuesten Versuche, das Verhältniß umzukehren, nicht wankend geworden, wie auch de Wette sich zu unserer Freude durch dieselben nicht hat hinüberziehen lassen, vielmehr sie in der 4ten Ausg. s. Einl. i. N. T. namentlich gegen Wilke trefflich aufs neue zu begründen gewußt hat. Es spricht dafür auf gleiche Weise das Verhältniß, worin Marcus zu den beiden Anderen steht, a) hinsichtlich des Ausdruckes in den Parallelstellen, wo vielfältig der des Marcus unverkennbar aus dem eines der beiden anderen Evangelisten hervorgegangen oder durch Zusammenfassung der Ausdrücke Beider entstanden ist, nirgends aber eine bestimmte Wahrscheinlichkeit des Gegentheils stattfindet; was uns wohl berechtigt, auch in den Fällen, die, an sich betrachtet, uns über

die Priorität zweifelhaft lassen könnten, es auf jene Weise anzusehen. — b) Hinsichtlich der ganzen Erzählungen, welche Marcus mit dem Matthäus und Lucas gemein hat; wo nicht bloß ganz gewöhnlich die Verwandtschaft zwischen Matthäus und Lucas geringer ist, als die zwischen Marcus und den beiden Anderen oder wenigstens einem derselben, sondern nicht selten die Darstellung des Marcus unverkennbar eine solche, wie sie sich bei den Anderen findet, zur Grundlage hat und sich in ihrer Beschaffenheit nur bei einer solchen Voraussetzung erklärt; so z. B. in der Erzählung über die Taufe Jesu, wo namentlich Marc. 1, 9 sich nur erklärt durch das Zurückgehen auf Matth. 3, 16 als das Ursprünglichere,*) und in der Versuchungsgeschichte, wo rein undenkbar ist, daß die ursprünglichere Gestaltung, worin die Erzählung der Christlichen Gemeinde zukam und auch zuerst schriftlich fixirt ward, eine solche gewesen sein sollte, wie Marcus sie gibt, bei dem sich auch nicht im mindesten erkennen läßt, welchen Zweck sie könnte gehabt haben, vielmehr dieses unverkennbar ein dürftiger skeletartiger Auszug aus einer Erzählung ist, wie wir sie bei Lucas und namentlich bei Matthäus finden, und ohne eine solche Hinterlage gar nicht recht verständlich; vergl. auch de Wette § 82, c. — c) Hinsichtlich des Inhaltes im Allgemeinen. Referent bemerkt hier nur Zweierlei. Einmal ist von vorne herein sehr wahrscheinlich, daß von der evangelischen Geschichte am frühesten Reden Christi aufgeschrieben sind, einzelne Lehrreden oder Sammlungen von Aussprüchen, während für die äußeren Begebenheiten nicht so frühzeitig ein Bedürfniß dazu stattfand, sie durch die Schrift zu fixiren, da sie auch ohne das durch die mündliche Erzählung sich leichter erhielten; und so spricht auch der Umstand, daß im Marcus die Reden Christi und besonders die

*) S. Theol. Stud. u. Krit. 1833. 2. S. 438 sq.

ausführlicheren Lehrreden gegen die Erzählung anderweitiger Begebenheiten und namentlich der Wunder weit mehr zurücktreten als bei den beiden anderen Synoptikern, gegen die Priorität seiner Geschichtschreibung. Dazu kommt, daß die beiden Wundererzählungen, die sich unter den wenigen dem Marcus überhaupt eigenthümlichen Abschnitten finden (7, 32—36. 8, 22—26), unverkennbar einen sehr eigenthümlichen, von allen anderen synoptischen Erzählungen wunderbarer Heilungen verschiedenen Charakter (in etwas verwandt mit Joh. 9) an sich tragen. Wäre nun Marcus ein durchaus selbständiger Geschichtschreiber und gar sein Evangelium das früheste, so würde sich immer schwer erklären lassen, wie es sollte gekommen sein, daß gerade diese zwei Erzählungen in ihrem ganzen Charakter etwas so Eigenthümliches haben, wie auch, daß gerade sie von den späteren Evangelisten nicht mit aufgenommen sind, während sich die Sache leichter erklärt bei der Annahme, daß Marcus den bei weitem größten Theil des Inhaltes seiner Schrift und so auch die übrigen Wunder-Erzählungen aus früheren evangelischen Schriften, worin sie schon einen bestimmten Typus an sich trugen, entnommen, diese beiden aber aus irgend einer andern Quelle hinzugefügt hat. — d) Hinsichtlich der Reihefolge der einzelnen Begebenheiten und deren Verknüpfung mit einander zu einem geschichtlichen Ganzen; in welcher Beziehung schon Griesbach im Ganzen das Richtige erkannt und nachgewiesen hat. — Referent bemerkt hier nur gegen den Verfasser (S. 996), daß, wenn auch z. B. die Begebenheiten Marc. 5, 17. 12, 37 und Matth. 14, 3. 22, 46 alle akoluthistisch geordnet sein sollten, es gleichwohl rein unmöglich ist, sich zu denken, daß zwei Jünger oder Apostel (Matthäus und Petrus, als Quelle des Marcus) sie unabhängig von einander gerade in der gleichen Reihefolge und Verbindung sollten mitgetheilt haben, da es Begebenheiten sind theils aus Galiläa, theils aus Jerusalem, theils

auf der Reise dahin, die also einen ganzen Zeitraum einnehmen, so daß wir schon, wenn wir uns bloß an die Synoptiker halten, nicht zweifeln können, daß sie nicht in ganz unmittelbarem Zusammenhange auf einander können gefolgt sein, sondern durch manches Andere, zum Theil gewiß auch Merkwürdiges, unterbrochen, hinsichtlich deren aber die Vergleichung des Johannes deutlich zeigt, daß die Aufeinanderfolge und Verbindung derselben in den synoptischen Evangelien auch keine genaue streng geschichtliche ist. Wenn der Verfasser meint (S. 988 sq. 1), daß diejenigen unter den Apostel-Gehülfen, „welche evangelische Schriften verfassen wollten, an den Aposteln und anderen Augenzeugen eine so reiche Quelle hatten, daß es ihnen unnöthig erscheinen mußte, Dasjenige aus Büchern zu studiren, was sie weit vollständiger erfragen konnten", oder wenn er, behauptend, daß eine Benutzung früherer Evangelienschriften sogar unmöglich sei, frägt, ob wohl Marcus, wie er mit dem lebendigen Petrus reiste (er meint, von Paläſtina nach Rom), sich sollte mit einem Aramäischen Matthäus beladen haben, um in Rom Dasjenige, was er Griechisch und Lateinisch (?) von Petrus hören konnte, Aramäisch zu lesen: so würde das natürlich nur dann treffen, aber auch selbst dann kaum, wenn diese Evangelien von ihren Verfassern wirklich zu einer Zeit geschrieben wären, wo sie sich in der Umgebung unmittelbarer Jünger des Herrn befanden.

Was der Verfasser (S. 991 sq.) gegen die Ur-Evangeliums-Hypothese nach Gieseler bemerkt, trifft nur die Gestaltung derselben, worin sie theilweise früher aufgestellt ist, z. B. von Eichhorn und Gratz, wo man das Ur-Evangelium unter Autorität der Apostel abgefaßt werden läßt, was allerdings eine ganz unstatthafte Annahme ist, gar nicht aber eine solche Gestaltung, wie oben von uns angedeutet ist, in welcher Referent die Annahme derselben zur Erklärung des Verhältnisses un-

seres ersten und dritten Evangeliums auf der einen Seite zu einander, auf der anderen zum Johannes allerdings für nothwendig hält. Daß es ziemlich zeitig verschiedene solche von Privatpersonen ohne öffentliche Autorität, aber nach apostolischer Ueberlieferung, verfaßte evangelische Schriften gab, zeigt das Proömium unseres Lucas nach der allein natürlichen Fassung seiner Worte aufs deutlichste; er redet sogar von πολλοῖς, die dergleichen unternommen hätten. Die erste dieser eine zusammenhangende Geschichtserzählung gebenden Schriften ist vermuthlich in Galiläa oder dessen Nähe entstanden. Da sie nach dem Bewußtsein der Kirche von der Person und Wirksamkeit des Herrn ein wenn auch nicht vollständiges doch wahres Bild gab und einen treuen Bericht über die einzelnen Begebenheiten seiner Geschichte, so fand sie wohl bald Verbreitung, und übte den Einfluß, daß durch sie der Typus der evangelischen Geschichte in Beziehung auf den ganzen Charakter und allgemeinen Verlauf derselben wie in Beziehung auf die Darstellung mancher einzelnen Begebenheiten auf gewisse Weise fixirt ward, so daß auch die folgenden evangelischen Schriftsteller, wenn sie nicht als unmittelbare Zeugen und anhaltende Begleiter des Herrn einen durchaus selbständigen Bericht liefern konnten, dieselbe zu Grunde legten, so daß ihre, gewöhnlich wohl zunächst für besondere Kreise verfaßten, Schriften sich zu jener und zu einander wie verschiedene Recensionen oder Ueberarbeitungen verhielten, indem Einzelnes, was ihnen für ihre Zwecke minder wichtig schien, weggelassen ward, Anderes umgestellt, sei es nach genauerer chronologischer Ordnung oder nach irgend einer Sachordnung, endlich Manches, was ihnen anderswoher Neues zukam, eingeschaltet. So sind denn auch unser erstes und drittes Evangelium entstanden, wobei sich jedoch nicht wohl mehr ermitteln läßt, ob ihre Verfasser die Urschrift in ihrer ersten Gestalt oder vielleicht ein oder mehrere Mittelglieder benutzt haben,

wie es denn auch ganz unmöglich ist, aus dem Inhalte unserer Evangelien selbst noch durchaus mit Sicherheit jene Urschrift zusammenzuconstruiren. Jedenfalls aber müssen unsere beiden Evangelien von Anfang an oder sehr bald in der Kirche als vollständigere und noch mehr beglaubigte Schriften über das öffentliche Leben des Herrn betrachtet worden sein, so daß die früheren bald in den Hintergrund traten und daher ganz verloren gegangen sind, und daß auch Marcus veranlaßt ward, für sein, zunächst wohl für die Römer verfaßtes, Evangelium diese beiden zur Hauptgrundlage zu machen.

Mehr findet Referent sich zu seiner Freude mit dem Verfasser in Uebereinstimmung über unser viertes Evangelium, mit dessen Entstehung das ganze zweite Kapitel sich beschäftigt, obwohl es auch hier nicht an manchen unhaltbaren und nach unserm Urtheile nicht richtigen Annahmen fehlt, und auch die positive Beweisführung für die Echtheit des Evangeliums theilweise noch hätte geschärft werden können. Aber zur Bestreitung der neueren Angriffe auf dieselbe hat der Verfasser recht Tüchtiges beigetragen. — In § 140 „Data aus dem Evangelium selbst" weist Herr Ebrard Nr. 2 (S. 1006—8) gut nach, was gewöhnlich zu sehr als sich von selbst verstehend vorausgesetzt wird, daß der Verfasser des Evangeliums sich als Augenzeugen zu erkennen gebe und als den in der Schrift vorkommenden geliebten Jünger, und daß dieser von keinem andern gemeint sein könne als vom Apostel Johannes; wobei von Kap. 21 noch abgesehen wird, wie auch von 19, 35, Letzteres fast etwas zu vorsichtig, da die Stelle doch ohne Zweifel als ein Zeugniß nicht bloß für die ursprüngliche Quelle, sondern für den Schreibenden selbst gemeint ist, indem sonst die ganze Ausdrucksweise etwas sehr Unnatürliches haben würde. Stehen jene Punkte nun fest, so kann bei diesem Evangelium hinsichtlich seines Ursprunges die Frage nur die sein — ganz anders als

beim ersten Evangelium — ob dasselbe von diesem Johannes wirklich verfaßt ist, oder von einem Andern in dessen Namen und um als Johanneische Schrift angesehen zu werden, also ob es echt ist oder unecht.[14]) Hier scheint uns nun aber schon diese Art und Weise selbst, wie der sein sollende Verfasser bezeichnet wird, ein sehr bedeutendes Zeugniß für die Wahrheit dieser Bezeugung abzugeben, da sich nicht leicht denken läßt, daß ein späterer Schriftsteller, der für den Johannes gehalten werden wollte, in der Andeutung des Verfassers grade ein solches Verfahren würde eingeschlagen haben. Denn da sich aus dem Evangelium selbst zwar mit Sicherheit, aber doch erst durch etwas complicirte Betrachtungen und Combinationen auch mit den Angaben anderer neutestamentlichen Schriftsteller erkennen läßt, daß der Verfasser für den geliebten Jünger und dieser für den Johannes will gehalten werden, so hätte ein Falsarius gar nicht voraussetzen können, daß die Leser gleich alle diese Combinationen machen, und, wenn diese Schrift mit einem Male, ohne daß man vorher etwas von ihr wußte, zum Vorschein kam, den Verfasser für den Johannes halten, oder auch nur erkennen würden, daß er für diesen wollte gehalten werden. Ein solcher würde daher gewiß nicht unterlassen haben, mit der von ihm affectirten Person auf viel bestimmtere Weise hervorzutreten. Dagegen Johannes selbst allerdings sich begnügen konnte, sich auf solche Weise zu bezeichnen, da Diejenigen, in deren Umgebung er sich befand und denen er zunächst seine Schrift übergeben hat, von vorne herein wußten, wer der Verfasser sei und sein wolle, und das sich dann von da aus mit der Schrift selbst auch weiter verbreiten mußte.

Von nicht geringer Bedeutung ist hierfür auch der Schluß des Evangeliums und dessen Verhältniß zum übrigen Evangelium. Referent hält Kap. 21 für einen Anhang von anderer Hand, und weicht in der Beziehung von Herrn Ebrard ab, der

(S. 1012—14) nur die beiden letzten Verse auf diese Weise ansieht. Inhalt und Tendenz der ganzen Erzählung dieses Kapitels machen es sehr wahrscheinlich, daß sie erst nach erfolgtem Tode des geliebten Jüngers aufgeschrieben ist, wenn gleich wahrscheinlich nach einer von diesem selbst herrührenden geschichtlichen Ueberlieferung. Aber auch dann selbst würde die Abfassung durch eine spätere Hand höchst wahrscheinlich sein, wenn das Evangelium überhaupt unecht wäre, das Werk späterer Reflexion, indem sich dann wohl würde annehmen lassen, daß der kunstreiche Verfasser auch den Inhalt dieses Kapitels, wenn er ihn mittheilen wollte, gleich von Anfang an in seine Conception mit aufgenommen hätte, was doch nach der Weise, wie der Schluß des 20. Kap. lautet, nicht könnte der Fall gewesen sein.[15]) Wird nun aber das anerkannt, daß dieses Kap. 21 von einer andern Hand geschrieben ist als das vorhergehende Evangelium, wie das auch von mehreren der neuesten Gegner der Echtheit des Evangeliums angenommen wird, so werden wir durch den Umstand, daß sich durchaus keine Spuren finden, daß das Evangelium in der Kirche jemals ohne diesen Anhang bekannt gewesen sei, zu der Vermuthung berechtigt, daß die Schrift ins Publicum von Anfang an gar nicht ohne diesen Anhang gekommen ist, und daher, daß derselbe von Demjenigen oder Denjenigen herrührt, welche das Evangelium zuerst für einen größern Kreis veröffentlicht haben, die es also vom Verfasser selbst, wer dieser auch möge gewesen sein, eingehändigt erhalten hatten. Da nun aber erscheint die Aussage v. 24, wo der Verfasser der Schrift ausdrücklich als der geliebte Jünger bezeichnet wird, als ein möglichst authentisches Zeugniß für den Verfasser und die Echtheit der Schrift, welches jeder unbefangene Kritiker als höchst bedeutend anerkennen muß. Denn die Vorstellung, daß das Evangelium unecht sei, macht die Annahme nothwendig, daß nicht bloß der Verfasser sich den Schein

eines Theilnehmers und Augenzeugen der Begebenheiten und zwar des Apostels Johannes nur fälschlicher Weise zu geben gesucht und mit höchst schlauer und geschickter Hand zu geben gewußt hätte, sondern daß auch ein Zweiter mit Bewußtsein in dessen Trug eingegangen wäre und über den Ursprung der Schrift wie ein Unterrichteter ein Zeugniß ausgestellt hätte, während er wußte, daß dasselbe nicht der Wahrheit gemäß sei, oder wenigstens, daß er darüber ein solches Zeugniß nicht ausstellen könne. — Derselbe Beweis übrigens würde bleiben bei der Annahme, daß bloß die beiden letzten Verse von späterer Hand seien; doch wird das nicht leicht von Solchen angenommen werden, welche das Evangelium überhaupt für unecht halten, wie denn für sie dazu auch gar keine Veranlassung sein würde. Sehr unnatürlich ist aber, wenn Herr Ebrard meint, Johannes habe zwar Kap. 21, mit Ausnahme dieser beiden letzten Verse, selbst geschrieben, aber ursprünglich als eine einzelne für sich bestehende Erzählung (und zwar nach S. 1063 selbst früher als das übrige Evangelium), diese sei erst darnach durch Denselben, der v. 24. 25 geschrieben, mit dem Evangelium verbunden und dazu der Anfang v. 1 verändert worden, und zwar dies (nach S. 1063) noch bei Lebzeiten des Apostels. Dagegen spricht auch entschieden v. 14 (*τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη κ. λ.*), worin sich eine offenbare Rückbeziehung auf die beiden Kap. 20 berichteten Erscheinungen findet.

Daß der erste Johanneische Brief von demselben Verfasser geschrieben ist, wie das Evangelium, kann nicht bezweifelt werden; [16]) ob aber, wie der Verfasser mit Anderen meint, gleichzeitig, und als Begleiter desselben, ist sehr problematisch; sicher bezieht das im Briefe nicht acht (S. 1010), sondern noch mehrere Male wiederkehrende *γράφω* und *ἔγραψα* sich nicht auf das Evangelium, sondern auf den Brief selbst. Daß der Umstand, daß in einer einzelnen Handschrift einmal die drei Jo-

hanneischen Briefe ihren Platz zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte gehabt haben (S. 1011), kein Zeugniß für die Gleichzeitigkeit der Abfassung der Briefe und des Evangeliums abgeben kann, versteht sich von selbst. Schon hiernach kann daher der erste Brief nicht zum Beweise benutzt werden, daß der Apostel das Evangelium für einen Kreis von Lesern geschrieben habe, von dem er dazumal getrennt war (S. 1011). Der Verfasser meint nämlich, es sei dasselbe auf Patmos geschrieben (S. 1042 sq.), indem er nicht bloß die kirchliche Ueberlieferung über die Verbannung des Johannes nach dieser Insel für geschichtlich hält und auf den Apostel bezieht, — auch selbst des Tertullians (*Praescr. haer.* 36) Nachricht von der vorher zu Rom (?) erlittenen Oelmarter will er nicht unbedingt verwerfen — sondern auch, was damit zusammenhängt, diesem die Abfassung der Apokalypse beilegt, und sich in der Ansicht über dieses Buch und dessen Verhältniß zum Evangelium fast durchaus an Hug anschließt. Referent benutzt diese Gelegenheit nur zu bemerken, daß er sich zu der im J. 1822 von ihm veröffentlichten Ansicht im Wesentlichen auch noch bekennt, jedoch so, daß er für den zweiten Theil nicht mehr eine spätere Abfassung wie für den ersten Theil annimmt, sondern das ganze Buch nach dem Tode des Nero entweder unter Galba setzt oder in die erste Zeit des Vespasians, jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems, dessen Bestehen zur Zeit der Abfassung beim ersten Theile Kap. 11 ganz deutlich ist, und auch beim zweiten Theile durch 20, 9 (in Verhältniß zu 21, 10 sq.) sehr wahrscheinlich wird. Herr Ebrard setzt die Abfassung dieses Buches in die letzte Zeit des Domitian um das Jahr 96, einige Zeit später als die des Evangeliums (S. 1033 Anm. 3. S. 1046), indem er annimmt, daß das ἐμαρτύρησε κ. λ. 1, 2 sich auf die Abfassung des Evangeliums beziehe, und sich gegen die Beziehung auf das Zeugniß des Sehers in diesem Buche

über die ihm zu Theil gewordene Offenbarung auf den Aorist beruft (S. 1034), den jedoch schon Bengel hinreichend aus dem Briefstile erklärt hat. — Bei der Abwehr der gegen die Identität des Verfassers der Apokalypse und des Evangeliums angeführten inneren Gründe finden sich die Behauptungen, daß bei einem Buche wie die Apokalypse, bei Voraussetzung, daß der Verfasser wirklich die darin berichteten Visionen gehabt habe, von einem Ideenkreise eigentlich nicht dürfe geredet werden (S. 1035), und daß die Verschiedenheit des Stils von dem des Evangeliums sich dadurch ergebe, daß wer Visionen sehe und aufschreibe sich passiv verhalte, vom Stoffe überwältigt auf keinen Leser Rücksicht nehme, was auch zur Folge gehabt habe, daß der Apostel sich gehen lassend in das ihm natürliche Aramäische Colorit zurückgefallen sei, wozu auch die Setzung der Form Ἱερουσαλὴμ statt der im Evangelium gebräuchlichen Ἱεροσόλυμα gehöre (S. 1039 sq.). — Referent zweifelt indessen, ob es dem Verfasser gelingen wird, von der Richtigkeit solcher Argumente viele verständige Leser zu überzeugen. Wir wissen sie theilweise nicht recht zu reimen mit Dem, was Herr Ebrard selbst (S. 1054 sq.) über das Verhältniß der Inspiration im Neuen Testamente zur selbstthätigen Entwicklung der Schriftsteller bemerkt; abgesehen davon, daß, wenn es auch als geschichtlich betrachtet wird, daß dem Johannes die Visionen auf der Insel Patmos zu Theil geworden, doch Kap. 1, 9 (ἐγενόμην) sehr wahrscheinlich machen würde, daß er sich bei der Abfassung des Buches nicht mehr auf derselben befand, und daß daher auch die gegenwärtige Gestaltung der Form in den Visionen erst einer späteren ruhigeren Conception angehörte.[17])

In der Betrachtung der Data aus den ältesten Kirchenschriftstellern für das Evangelium (§ 141. S. 1014—23) hat der Verfasser einen Umstand nicht erwähnt, der uns für das Ansehn dieses wie der drei anderen Evangelien in der Kirche von nicht geringer Bedeutung scheint, daß nämlich Tatian wie

Theophilus von Antiochien grade unsere vier Evangelien, wie nicht bezweifelt werden kann, harmonisch behandelt haben; denn darin liegt ein deutlicher Beweis von dem ausschließlichen Ansehn, welches in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schon grade diese vier Evangelien in der Kirche hatten, was hinsichtlich des vierten nicht wohl hätte der Fall sein können, wenn es in ihr nicht seit geraumer Zeit als echte Schrift des Apostels, von dem es verfaßt sein will, bekannt gewesen wäre. Referent ist aber der Meinung, daß auch in neutestamentlichen Schriften selbst sich Spuren einer Bekanntschaft mit unserm Evangelium finden; wenigstens halten wir es für höchst wahrscheinlich, daß nicht nur 2 Petr. 1, 14 sich auf die Erzählung Joh. 21, 18 und zwar nach der dort v. 19 vom Schriftsteller gegebenen Deutung bezieht, so daß der Verfasser jenes Briefes unser Evangelium, und zwar schon mit diesem Anhange, gekannt hat und dessen Inhalt seinen Lesern als bekannt voraussetzt, sondern daß dasselbe auch dem Marcus bekannt gewesen ist und er es hin und wieder benutzt hat, wenn auch nur selten und nicht für bedeutende Punkte; besonders Marc. 14, 3 (Joh. 12, 3) v. 5. 6 (ib. v. 5. 7); 6, 37. 39 (Joh. 6, 7. 10); 14, 65 (Joh. 18, 22); 15, 8 sq. (Joh. 18, 39); 16, 9 (Joh. 20, 14 sq.), desgl. 2, 9. 12 (Joh. 5, 8. 9); 11, 9 (Joh. 12, 13).[18])

Die Angriffe auf die Echtheit des Evangeliums beleuchtet der Verfasser § 144—147. Zuerst gibt er (§ 144 S. 1047—51) eine Uebersicht derselben nach drei Perioden, wobei er aber nur die neuere Zeit berücksichtigt, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, nicht die Angriffe, welche von einer kleinen Parthei in der Christlichen Kirche schon seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gegen dasselbe gerichtet wurden, und zwar, wenn auch zunächst aus dogmatischer Eingenommenheit, doch nicht ohne kritischen Anflug nach Dem, was Epiphanius *Haer.* LI darüber mittheilt. — Dann prüft er § 145 S.

1051—60 die inneren Gründe gegen die Echtheit, wo das vom Verfasser Gegebene im Ganzen recht gut und treffend ist, wie namentlich das über den speculativen Geist des Evangeliums, die Logoslehre desselben und die Beschaffenheit der mitgetheilten Reden in Vergleich mit den synoptischen Gesagte. Bei der Logoslehre hätte der Verfasser noch das bemerken können, daß die ihr wesentlich zu Grunde liegende Idee sich bereits in den ältesten Schriften des Alten Testaments findet, nämlich in dem Engel Jehovahs oder Engel Gottes, dessen Verhältniß zu Jehovah oder Elohim schon in der Genesis als ein ganz ähnliches erscheint, wie das des Logos zu Gott dem Vater, so wie, daß sich der Terminus Logos und zwar in der Anwendung auf Christus, auch in der Apokalypse (19, 13) findet, deren Abfassung durch einen Palästinenser ja auch die Bestreiter der Echtheit des Evangeliums meistens annehmen, wenigstens Bretschneider und Schwegler. Nicht außer Acht zu lassen ist dabei aber auch dieses, daß das Evangelium das Wort in diesem Sinne bloß im Eingange gebraucht, wo der Schriftsteller selbst redet und seine Betrachtungen über das Verhältniß Christi zu Gott anstellt, nirgends aber in den mitgetheilten Reden, weder Christi noch des Täufers oder anderer Personen, was wohl geeignet ist, ein günstiges Vorurtheil dafür zu erwecken, daß der Evangelist nicht seine eigenen Worte und Vorstellungen ohne weiteres Christo und den anderen Personen in den Mund legt. Mit welcher Treue er Aussprüche Christi wiedergegeben hat, zeigt besonders deutlich die Beschaffenheit der mitgetheilten Weissagungen Christi an sich und in Vergleich mit denen in den synoptischen Evangelien, namentlich diejenigen, welche sich auf die dem Erlöser selbst bevorstehenden äußeren Schicksale beziehen, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung, oder wenigstens vom Evangelisten darauf bezogen werden. Bekanntlich lauten bei den Synoptikern die Aussprüche dieser Art fast überall so,

als ob Jesus jene Ereignisse seinen Jüngern wiederholt ohne Bild in den bestimmtesten Ausdrücken vorher verkündigt hätte, wobei es nicht ohne Schwierigkeit ist, daß die Evangelisten selbst mehrmals hinzufügen, die Jünger hätten diese Reden nicht verstanden, und daß es nachher, als es sich ereignete, ihnen wirklich scheint unerwartet gekommen zu sein, sowohl der Tod als die Auferstehung. Werden wir dadurch nun zu der Vermuthung veranlaßt, daß, was die Evangelisten geben, nicht grade die eigenen Worte des Herrn sind, sondern nur zusammenfassende Darstellungen des wesentlichen Sinnes seiner Reden, und daß der Heiland selbst, wo er weissagend auf sein Leiden und seine Auferstehung hingewiesen, dieses nur in bildlichen Andeutungen gethan hat, deren eigentlicher Sinn den Jüngern erst recht klar werden konnte, als es sich erfüllte: so muß es für die Treue des Johanneischen Evangeliums und somit für dessen Echtheit gar sehr sprechen, daß hier einen solchen Charakter wirklich die sämmtlichen Aussprüche Jesu, welche sich auf seine zukünftigen Schicksale beziehen, an sich tragen, wie 7, 33. 34. 8, 21. 10, 11. 17. 18. 12, 23 sq. 14, 1—4. 18 sqq. 28. 16, 16; s. noch ib. v. 19 sq. Kap. 7, 6 sqq. 12, 8. 3, 14. Unleugbar lauten alle diese Aussprüche durchaus nicht so, wie man erwarten würde, wenn sie uns in einer Gestalt vorlägen, welche ihnen erst der evangelische Schriftsteller nach dem Erfolge gegeben hätte. Noch beweisender sind aber diejenigen Aussprüche in unserm Evangelium, bei denen der Evangelist selbst eine bestimmte Deutung in Beziehung auf diese zukünftigen Ereignisse angibt, wie namentlich 2, 19 sqq. 12, 32 sq. 7, 37—39. Hier kann man wohl zweifelhaft sein, ob die vom Evangelisten gegebene Deutung wirklich genau, dem Sinne des Herrn entsprechend und nicht über denselben hinausgehend ist, aber desto weniger darüber, daß es eigene Worte des Herrn sind nach treuer Ueberlieferung, daß sie weder auf willkührliche Weise ihm in den

Mund gelegt sein noch auch allmälig auf diese Weise sich in der Gemeinde gebildet haben können, daß es aber auch durchaus nicht wahrscheinlich ist, daß sie, bevor sie niedergeschrieben wurden, erst durch mehrere Hände hindurchgegangen sein sollten.[19]) Aus den Reden solcher weissagenden Art aber, wo durch einen späteren Schriftsteller eine Veränderung so leicht und selbst unbewußt würde stattgefunden haben, läßt sich nur ein günstiger Schluß für die Reden anderer Art ziehen, daß auch sie im Allgemeinen mit geschichtlicher Treue überliefert sind und nicht etwa auf freie Weise vom Evangelisten componirt. Für einen eben so treuen als wohl unterrichteten Berichterstatter der Reden spricht auch gar sehr eine Stelle wie 14, 31 in dem Zusammenhange, worin sie sich dort findet.[20]) Doch ist Referent gar nicht gemeint, für die Reden in unserm Evangelium, namentlich die längeren, eine wörtliche Treue zu behaupten, und zu leugnen, daß auf das Colorit derselben die Eigenthümlichkeit des Evangelisten einigen Einfluß geübt hat, was schon nicht wohl ausbleiben konnte, wenn er eine Rede, wie ohne Zweifel meistens der Fall ist (und dasselbe gilt wesentlich auch von den Dialogen), nicht ganz vollständig mittheilte, sondern nur in ihren wesentlichen Zügen, und was er um so weniger ängstlich zu vermeiden brauchte, je tiefer der Jünger in den Sinn dieser Reden eingedrungen war.[21]) — Daß Referent mit dem Verfasser durchaus nicht zusammen stimmt in der Weise, wie dieser die geschichtlichen Differenzen zwischen dem Johannes und den Synoptikern ausgleicht oder vielmehr leugnet (s. wieder S. 1058 sq.), darüber siehe unseren ersten Artikel, wo wir auch gesehen haben, wie das hier stattfindende Verhältniß namentlich in zwei Hauptpunkten, den früheren Festreisen und dem Todestage Christi, durchaus zu Gunsten der Johanneischen Darstellung spricht.

Auf den Beweis gegen die Echtheit, den nicht bloß Fischer (S. 1060), sondern schon Bretschneider in der Art und

Weise finden, wie in unserm Evangelium von den Juden die Rede ist, und die allerdings etwas Auffallendes hat, würde Referent erwiedern, daß wenn diesem Umstande eine beweisende Kraft beiwohnen soll, man allerdings so weit gehen muß, daraus zu folgern, daß der Verfasser überhaupt kein geborner Jude gewesen sein könne, während für diese Nationalität schon der pragmatisirende Charakter des Evangeliums spricht, worin dasselbe am meisten unserm Matthäus verwandt ist, wiefern nämlich darin wiederholt auf einzelne Aussprüche des Alten Testaments als solche, die in einzelnen Ereignissen oder Verrichtungen Jesu ihre Erfüllung gefunden hätten und daher ihn als den Verheißenen und von Gott Zuvorbestimmten bezeugten, hingewiesen wird. Dazu kommt, daß der Evangelist diese Stellen hier öfters nicht nach der LXX, sondern nach eigener Uebersetzung aus dem Hebräischen Texte anführt, was wir selbst im 2ten Jahrhunderte von keinem Heiden-Christen erwarten können, sondern nur von einem geborenen Juden, und zwar auch nicht von einem schon von Jugend auf Hellenisch gebildeten, wie einem Alexandriner, sondern am ehesten von einem Palästinenser, wie Johannes war. [22])

§ 146. „Sind die Einwürfe gegen die äußeren Data für die Echtheit stichhaltig?" (S. 1060—84). § 147. „Sind die äußeren Gründe für die Unechtheit gültig?" (S. 1084—1108). Hier ist die Ueberschrift des ersteren Paragraphen eine unpassende Bezeichnung, da die darunter unter Nr. 1 beleuchtete Ansicht von Lützelberger, daß der geliebte Jünger im Evangelium nicht von Johannes, sondern von Andreas gemeint, die ganze Bezeichnungsweise für den Verfasser des Evangeliums aber unnatürlich sei, ja nicht als ein Einwand gegen die äußeren Data für die Echtheit der Schrift betrachtet werden kann. — In dem übrigen Theile des §, Nr. 2—9 beleuchtet der Verfasser nach einander noch einmal die Zeugnisse der ältesten Kir-

chenväter und bekämpft Lützelberger's Einwendungen gegen dieselben, so wie im ersten Theile des § 147, Nr. 1—5 dessen Behauptung, daß Johannes niemals in Ephesus gewesen sein könne, und desselben Argumentation aus dem Stillschweigen einiger älteren Kirchenschriftsteller über die Johanneischen Schriften gegen deren Echtheit. Diese Behandlungsweise ist nicht ganz angemessen, ist zu sehr zerstückelt und muß nothwendig Wiederholungen mit sich führen. Zweckmäßiger würde der Verfasser dieses gleich mit seiner positiven Darlegung der „Data aus den Vätern" § 141 behandelt haben, wie es überhaupt nach unserem Dafürhalten zweckmäßiger gewesen wäre, wenn er dort mehr eine eigentliche Geschichte des Johanneischen Evangeliums in der älteren Kirche, etwa vom Ende des zweiten Jahrhunderts ausgehend, und so zur früheren Zeit hinaufsteigend, gegeben hätte, ohne dabei auch die etwaigen Schwierigkeiten zu verdecken, welche entstehen, wo sich keine Zeugnisse finden, während man sich berechtigt achten könnte, dergleichen zu erwarten. Herr E. hat aber auch hier den Angriff der anti-Montanistischen Parthei in Klein-Asien seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der Aloger des Epiphanius, auf die Echtheit unseres Evangeliums nicht einmal erwähnt. — Was die Lützelbergersche Schrift betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß sie bei aller Unwissenschaftlichkeit der Form und ungeachtet mancher bizarren und abgeschmackten positiven Ansichten, die der Verfasser geltend macht, doch in ihrem polemischen Theile etwas sehr Blendendes und manches Beachtenswerthe hat, und Ref. trägt kein Bedenken, sie in dieser Beziehung für den bedeutendsten Angriff der neueren Zeit auf unser Evangelium zu erklären. Dieses gilt insbesondere von seinem Beweise, daß Johannes niemals im prokonsularischen Asien, namentlich zu Ephesus, gewesen sein könne, wiefern er sich darauf stützt, daß sich in den Schriften der apostolischen Väter keine Spur von diesem

Aufenthalte des Apostels in jener Gegend finde, auch wo man dergleichen wohl erwarten würde. Besonders scheinbar ist das aus den Ignatianischen Briefen hergenommene Argument, und Ref. wundert sich, daß Herr E. grade dieses mit Stillschweigen übergangen hat. So ist es immer auffallend, daß Ignatius in dem Briefe an die Epheser c. 12 diese preist, daß von ihnen aus Paulus zum Märtyrertode gegangen sei und sie von diesem Apostel in seinem Briefe belobt werden, ohne der Verherrlichung zu gedenken, welche ihnen durch den Aufenthalt des Johannes zu Theil geworden; dies könnte man wohl erwähnt erwarten, wenn Johannes vor nicht geraumer Zeit in ihrer Mitte gelebt hätte; eben so ist auffallend, daß er an die Tralenser c. 5 schreibt, er sei kein Jünger wie Paulus und Petrus, ohne zugleich auch des Johannes zu erwähnen; und auch in dem Briefe des Polykarp könnte man wohl eine Erwähnung des Johannes und Hinweisung auf sein Beispiel erwarten. Allein bei unbefangenem Urtheile müssen doch die von daher auftauchenden Bedenklichkeiten weichen gegen die Bedeutung der positiven Zeugen für den Aufenthalt des Johannes in diesen Gegenden, und besonders die des Polykrates und Irenäus. Da der Erstere selbst Bischof von Ephesus war und aus einer für die Kirche bedeutenden Familie, indem auch unter seinen Verwandten sich sieben Bischöfe befanden, so ist es gewiß als sehr bedeutend zu achten, wenn er in einem Briefe an den Römischen Bischof Victor (*Euseb.* V, 24) mit Bestimmtheit sagt, daß Johannes zu Ephesus gestorben sei. Was aber den Irenäus betrifft, so sind dessen Aussagen aus seiner Jugenderinnerung über seinen Verkehr mit dem Polykarp und anderen Asiatischen Presbytern und über deren Mittheilungen der Art, daß vernünftiger Weise gar kein Zweifel darüber sein kann, daß er einzelne derselben wirklich über ihren persönlichen Verkehr mit dem Johannes und dessen Aufenthalt in Asia hatte reden gehört, und daß

in seiner Jugendzeit dieser Aufenthalt des Apostels in diesen Gegenden eine allgemein angenommene Thatsache war; und man kann zweifelhaft sein, wie man es bezeichnen soll, wenn Lützelberger meint (S. 149 seiner Schrift), es sei leicht möglich, daß Irenäus es nur sich gar nicht anders habe denken mögen, als daß Polykarp und alle Asiatischen Presbyter den Apostel Johannes gekannt hätten und daher habe er es geglaubt. Was aber jene Erscheinung in den Ignatianischen Briefen betrifft, so glaubt Ref., die Echtheit derselben vorausgesetzt, worüber er für jetzt kein Urtheil zu fällen wagt, daß wenn Johannes auch nur einige Jahrzehende vorher gestorben war, sich doch wohl denken läßt, daß Ignatius unterlassen konnte, seiner an jenen Stellen zu erwähnen, zumal wenn man den kontemplativen, mehr in sich gekehrten und weniger nach außen hervortretenden Charakter berücksichtigt, wodurch Johannes nach der Himmelfahrt des Herrn sich z. B. vom Petrus und Paulus scheint unterschieden zu haben.[23]) Daß aber in den Ignatianischen Briefen selbst ziemlich sichere Spuren von Reminiscenzen aus unserem Evangelium sich finden, hat Hr. E. gut dargethan (S. 1014 sq. 1087—94). Ausführlich behandelt der Verf. (S. 1094—98) die Stelle des Papias (*Euseb.* III, 39) gegen Lützelberger, der darin, wie schon Rettig, einen Beweis findet, daß Papias noch kein Johanneisches Evangelium gekannt haben könne. Das wird mit Recht in Abrede gestellt, wenn gleich die gegnerische Erklärung grammatisch nicht in dem Grade unmöglich oder gar lächerlich ist, als der Verf. sie darstellt. — Ganz einverstanden ist aber Ref. mit der Weise, wie der Verf. im folgenden Theile des Paragraphen (Nr. 6. 7. S. 1098—1107) die Schweglersche Argumentation zurückweist. Von einiger Bedeutung, wenigstens einigem Scheine ist hier nur der aus den Oster-Streitigkeiten im zweiten Jahrhunderte gegen die apostolische Autorität und Abfassung des Evangeliums

hergenommene Einwand, den der Verf. im Ganzen recht gut behandelt und über welchen Ref. sich schon im ersten Artikel erklärt hat. Die übrigen Einwendungen von Schwegler aber wie seine positive Ansicht über den Ursprung des Evangeliums sind so abentheuerlich und romanhaft, daß man es dem Verfasser nicht verdenken kann, wenn er sie mit ironischem Humor beseitigt. — Ueberhaupt aber ist Ref. der festen Ueberzeugung, daß sich bei umfassender und unbefangener Forschung die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums immer wieder von neuem bewähren, und sich immer mehr herausstellen wird, wie es ohne Vergleich schwieriger ist, die Erscheinungen, welche dessen Inhalt an sich und in Vergleich mit den Synoptikern so wie seine Geschichte in der Kirche darbietet, bei Voraussetzung der Unechtheit der Schrift als bei der ihrer Echtheit zu begreifen.[24]) Steht aber die Echtheit dieses Evangeliums fest, so besitzen wir an demselben eine feste und vollkommen zuverlässige Grundlage für die evangelische Geschichte, und zwar eine solche, welche, was die synoptischen Evangelien betrifft, nicht bloß einen Maaßstab zu ihrer Beurtheilung an die Hand gibt, sondern sie auch in den wesentlichsten Punkten zu bestätigen dient, da das vierte Evangelium unverkennbar einen Kreis evangelischer Erzählungen, wie die Synoptiker geben, als den Lesern bekannt voraussetzt. Dieses aber näher zu entwickeln, würde uns hier zu weit führen.

Wir schließen diese Anzeige mit der Hoffnung, daß der geschätzte Verf. des uns zur Beurtheilung übergebenen Werkes in derselben, so oft wir auch seinen Ansichten und Beweisführungen haben entgegentreten müssen, nicht verkennen wird, wie viel lieber wir uns mit ihm in Uebereinstimmung als in Widerspruch befinden, und in der Zuversicht, daß er bei seiner Gesinnung und seinen Gaben bald Vorzüglicheres für die Kirche des Herrn und die theologische Wissenschaft leisten werde.

II.

Anmerkungen und Zusätze.

1. (S. 15.)

In Ebrard's neuerer Schrift: Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung. Ein Beitrag zur Kritik der Evangelien (Zürich. 1845) finden sich S. 22 auffallender Weise dieselben beiden Fehler in der Citation wiederhohlt, nur daß dort die letztere Stelle gar als Matth. 25, 17 angeführt ist; und doch werden dort die Stellen vom Verfasser recht eigends von neuem behandelt. Es kann das seinen Grund wohl nur in einer zu großen Flüchtigkeit und Eilfertigkeit haben, womit der Verfasser in der Ausarbeitung seiner Schriften mitunter zu verfahren scheint. Auch dort wird aber aus diesen Stellen wiederum ohne Berechtigung gefolgert, daß den Synoptikern die früheren Festreisen, da sie auf dieselben anspielen (wo ist das aber eigentlich der Fall?) müßten bekannt gewesen sein und daher von ihnen nur mit planmäßigem Bewußtsein übergangen sein könnten (S. 41). — Gerichtet ist diese Schrift gegen den neuesten ausführlichen Angriff auf die Echtheit des Johanneischen Evangeliums von Herrn Prof. Dr. von Baur in Tübingen in dem

Aufsatze: Ueber die Composition und den Charakter des Johanneischen Evangeliums, in Zeller's theolog. Jahrbüchern. J. 1844. H. 1. 3. 4. S. 1—191. 397—475. 615—700. Es zerfällt dieser Aufsatz in zwei Abschnitte, von denen der erste, das Evangelium der Reihe nach durchgehend, die Haupt-Idee desselben und den Zusammenhang seiner einzelnen Theile bespricht (S. 7—191), der zweite die speziellere Untersuchung einzelner den historischen Charakter dieses Evangeliums betreffenden Fragen geben will und dazu handelt 1) von dem Verhältniß desselben zu den synoptischen Evangelien S. 398—439; 2) von der inneren Wahrscheinlichkeit der Johanneischen Geschichtserzählung und der Johanneischen Reden Jesu S. 439—475; 3) von der Stellung des Evangeliums zum Bewußtsein der Zeit S. 615—631; 4) von dem Verfasser des Evangeliums S. 631—700. Diesen Aufsatz werden wir im Folgenden wiederhohlt zu berücksichtigen Veranlassung finden. Hier nur dieses. Die allgemeine Ansicht, welche Baur geltend zu machen sucht, ist die, daß der Verfasser dieses Evangeliums — ein heiden-Christlicher Schriftsteller, der in Klein-Asien oder wahrscheinlich in Alexandrien im zweiten Jahrhunderte lebte, zu einer Zeit, wo die Kirche schon durch mannichfaltige Streitigkeiten bewegt war, namentlich durch die gnostischen, durch die über die Lehre vom Logos, über die Feier des Osterfestes und durch die Montanistischen — in seiner Schrift nichts weniger als einen geschichtlichen Gesichtspunkt verfolge, sondern nur gewisse Ideen geltend machen wolle. So glaubt er nun auch durch Vergleichung mit den synoptischen Evangelien es nachweisen zu können, daß die Darstellung des Johanneischen nichts weniger als den Charakter eines ursprünglichen und autoptischen an sich trage, da, wo die synoptischen Evangelien sich vergleichen ließen, das Johanneische wesentlich nichts Anderes gebe, als was auch sie schon enthalten, und die

stattfindenden Differenzen nur Modificationen seien, wie sie aus dem besonderen Zwecke des vierten Evangeliums sich von selbst ergeben mußten. So betrachtet er denn auch, wie Weiße und andere Gegner der Echtheit des Johanneischen Evangeliums, es als ungeschichtlich, was dasselbe von mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem während der Zeit seiner öffentlichen Thätigkeit berichtet S. 57 sqq. Er muß daher auch leugnen, daß in den synoptischen Evangelien selbst sich Andeutungen finden, welche die Johanneische Darstellung zu bestätigen dienen. Wie er meint, daß ohne die Annahme, daß Jesus auch vor dem letzten Passah in Jerusalem und der Gegend wirksam gewesen sei, das Verhältniß des Josef von Arimathia, als Jüngers Jesu, der zu Jerusalem wohnte, da er dort sogar ein Grab hatte, (Matth. 27, 57 sqq.; vergl. Luc. 23, 50 sqq. Marc. 15, 42 sqq.) und das vertraute Verhältniß der Maria und Martha zu dem Erlöser (Luc. 10, 38—42) zu erklären sei, weiß ich nicht. Die Hauptstelle aber, den Weheruf des Herrn über Jerusalem, Matth. 23, 37 sq. Luc. 13, 34 sq. (*Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ ... ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ... καὶ οὐκ ἠθελήσατε; ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν· λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι, ἕως ἂν εἴπητε κ. τ. λ.*), welche Stelle selbst Strauß (L. J. § 56) als beweisend für die Johanneische Darstellung anerkennt, meint Baur (S. 58 sq.) durch die Bemerkung beseitigen zu können, die Kinder der Hauptstadt brauchten nicht bloß die zu sein, die in der Hauptstadt wohnten, sondern könnten alle diejenigen sein, welche in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkannten. Allein zumal nach dem Zusammenhange, worin der Ausspruch bei Matthäus steht, unter den Jerusalemischen Aussprüchen aus den letzten Tagen vor dem Leiden des Herrn — und das ist unleugbar die aller Wahrscheinlichkeit nach richtige Stellung — ist diese Auskunft im höchsten Grade unnatürlich und läßt sich kaum bezweifeln,

daß der Weheruf zunächst speziell an die Bewohner der Hauptstadt gerichtet ist, wie denn auch ὁ οἶκος ὑμῶν am wahrscheinlichsten auf die Stadt selbst bezogen wird; dann aber setzt derselbe, und zwar sowohl das ποσάκις κ. λ. als das ἀπ' ἄρτι (bei Matthäus), einen vorhergegangenen wiederhohlten Aufenthalt mit öffentlicher Wirksamkeit in Jerusalem und der Umgegend voraus und auch von längerer Dauer, und enthält somit ein entschiedenes Zeugniß zu Gunsten der Johanneischen Darstellung des Verlaufes der Geschichte und gegen die eigene der Synoptiker. Daß die Frage, auf welcher Seite in diesem Punkte das Richtige sei, für die Kritik des Johanneischen Evangeliums weit größere Wichtigkeit habe, als bis jetzt anerkannt sei, darin hat Baur (S. 60 Anm.) vollkommen Recht, und ich habe darauf in meinen Vorlesungen seit vielen Jahren hingewiesen, so wie auf die Wichtigkeit, welche dieselbe Frage auch für das Urtheil über das Verhältniß der synoptischen Evangelien zu einander hat (vergl. oben S. 71). Aber bei unbefangenem Urtheile muß hier die Entscheidung durchaus zu Gunsten des Johanneischen ausfallen, schon wenn wir auf das so eben Betrachtete sehen. Wenn Baur (a. a. O.) sich für das Gegentheil auf Weiße beruft, welcher an Stellen erinnere, wie Marc. 10, 32. 11, 11. Matth. 16, 21. Luc. 21, 6., in welchen die Synoptiker „unwillkührlich als eine von selbst sich verstehende Voraussetzung ihrer Berichte eben dies hindurchblicken lassen, daß Jesus Jerusalem nicht eher als zur letzten Katastrophe seines Lebens betreten habe, so wie an ihre Darstellung des Einzuges in Jerusalem, aus welcher jeder unbefangene Leser den Eindruck gewinnen müsse, daß die Erzähler dabei den Herrn als zum ersten Male die heilige Stadt betretend darstellen wollen": so folgt daraus doch nur, was ich ebenfalls behaupte, daß den Verfassern unserer synoptischen Evangelien über eine mehrmalige frühere Festreise des Herrn nach Jerusalem und längere Wirk-

samkeit daselbst nichts Bestimmtes bekannt gewesen ist; grade um so wichtiger aber ist es, wenn sie selbst unbefangen einzelne Aussprüche und anderweitige Züge enthalten, welche sich ohne eine solche Voraussetzung auf natürliche Weise nicht wohl erklären lassen. Gar seltsam aber ist, wenn Baur, wieder an Weiße sich anlehnend, bemerkt (S. 61 Anm.), daß „die Johanneische Darstellung hauptsächlich das gegen sich habe, daß es bei der damals nicht mehr allgemeinen Sitte der Festreisen sich von Jesus, wie wir ihn kennen, nicht erwarten lasse, er habe mit größerer Strenge als gleichzeitig viele andere Glieder seines Volkes dieser Sitte sich gefügt." Wie sollte denn aber ein späterer, und zwar nach Baur's Ansicht, heiden-Christlicher Schriftsteller, der sein Evangelium grade im Gegensatze gegen das Judenthum und Judaisirende Richtungen schrieb, dazu gekommen sein, Jesum gegen die Wahrheit zu einem so strengen Beobachter des Jüdischen Gesetzes zu machen? Wenn aber Baur, diese Schwierigkeit ohne Zweifel selbst fühlend, meint (S. 64 sq.), weil einmal nach den Synoptikern Jesus die eine entscheidende Reise auf das Passah-Fest machte, so könne der Verfasser des vierten Evangeliums sich von der durch die synoptische Tradition bestimmten Anschauungsweise nicht trennen, und lasse, da er einmal die eine Reise zu einer Reihe sich wiederhohlender Reisen machen wollte, auch die Veranlassung sich wiederhohlen und daher Jesum sie jedes Mal zu einem Feste machen: so ist das so seltsam, daß man kaum glauben kann, es sei im Ernste gemeint. Denn es erscheint schwer zu begreifen, wie ein auf solche Weise an die synoptische Tradition gebundener Schriftsteller sich überhaupt von derselben sollte so willkührlich zu entfernen gewagt haben, daß er Jesum nach Jerusalem zu früheren Festen ziehen ließ, an denen er dort zufolge derselben nicht gewesen war, und daß er ihn zu dem letzten Passah-Feste gar nicht unmittelbar von Galiläa dahin ziehen ließ. Was

aber die Festreisen im Allgemeinen betrifft, so ist das Mosaische Gesetz, welches alle männlichen Israeliten verpflichtet, an den drei hohen Festen persönlich am Orte des Heiligthumes Jehovahs sich einzufinden (Exod. 23, 14), schon seit der Verbreitung des Volkes im Lande Canaan und noch mehr seit der Zerstreuung desselben auch in andere Länder sicher niemals auf ganz allgemeine Weise beobachtet worden, und so kann davon auch nicht zur Zeit Christi die Rede sein. Aber daß grade damals auch die Israeliten sich zu diesen Festen und besonders zum Passah in Jerusalem sehr zahlreich einfanden, und die frömmeren so oft sie konnten, werden doch Weiße und Baur selbst nicht leugnen wollen (vergl. nur Luc. 2, 41 sqq.); wie aber können sie es dann anders als natürlich finden, als daß auch Jesus, wie er es von früh an gewohnt gewesen war, auch nach dem Antritte seiner öffentlichen Thätigkeit an der gesetzlichen Feier der Jüdischen Feste sich betheiligt und zu den hohen Festen wiederhohlt sich in Jerusalem eingefunden hat? Auch abgesehen davon, daß er ja hier zu diesen Zeiten am meisten Gelegenheit zur öffentlichen Wirksamkeit fand, können wir es gar nicht anders erwarten nach der ganzen Art und Weise, wie er sich auch grade nach den Synoptikern zu dem Gesetze seines Volkes stellte (vergl. Matth. 5, 17 sqq.), und wie wir finden, daß auch seine unmittelbaren Jünger sich nach seinem Heimgange zu demselben stellen. Daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zum letzten Passah sollte niemals zu einem Feste nach Jerusalem gegangen sein, — daß er nicht alle Male dahin gegangen, zeigt die Johanneische Darstellung selbst — würde sich nur dann begreifen lassen, wenn die Zeit seiner Lehrthätigkeit nur von sehr kurzer Dauer gewesen wäre, wenigstens nicht ein volles Jahr betrüge, was Baur doch selbst nicht anzunehmen scheint. Dazu nehme man dieses. Wir setzen einmal den von Baur, wie schon von Bretschneider u. a.

Bayerische Staatsbibliothek München

angenommenen Fall, das vierte Evangelium sei von einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts geschrieben bloß zu einem dogmatischen Zwecke, zur Geltendmachung gewisser religiöser Ideen: würden wir nicht erwarten, daß ein Solcher grade in Beziehung auf den äußeren Verlauf der Geschichte des Herrn sich an die schon in der Kirche fixirte synoptische Ueberlieferung würde angeschlossen und nicht denselben auf eine davon so abweichende Weise dargestellt haben? Nothwendig mußte er durch diese Abweichungen, wenn sie nicht auf der geschichtlichen Wahrheit beruhten, dem Eingange seines Werkes — und er wollte doch gewiß, daß es Eingang fände — ganz unnöthiger Weise Schwierigkeiten bereiten. Wenn man bis dahin nichts davon wußte, daß Jesus schon in der Zwischenzeit zwischen seiner Taufe und dem letzten Passah wiederhohlt öffentlich in Jerusalem aufgetreten war: so konnte ein Schriftsteller, der mit Anmaaßung apostolischer Autorität eine evangelische Schrift ausgeben wollte, nicht anders als voraussehen, daß, wenn er die Sache von dieser Seite darstellte, das keineswegs alsbald Glauben finden, ja vielmehr ein Mißtrauen auch gegen den übrigen Theil seiner Schrift hervorbringen würde, und darin würde er gewiß Veranlassung gefunden haben, in der Darstellung dieses äußerlichen Verlaufes der Geschichte sich mehr an die bisherige mündlich und schriftlich verbreitete und fixirte Ueberlieferung anzuschließen, da er doch kein dogmatisches Interesse haben konnte, davon abzugehen. Baur zwar meint (S. 61 sq.), wie das vierte Evangelium überhaupt bezwecke, den Kampf des Lichts mit dem Jüdischen Unglauben darzustellen, so habe darin für den Verfasser eine Nothwendigkeit gelegen, Jesum wiederhohlt in Jerusalem auftreten zu lassen, als wo dieser Unglaube selbst seinen Mittelpunkt und festesten Sitz hatte. Aber dieses genügt auf keine Weise, um es irgend wahrscheinlich zu finden, daß der Evangelist, der doch auch für seine geschichtliche Darstellung

sicher geschichtlichen Glauben finden wollte, sollte Jesum wiederhohlt Reisen nach Jerusalem haben machen lassen, von denen er wußte daß er sie nicht gemacht hatte, da er ja, wenn es ihm auch überhaupt nicht um geschichtliche Wahrheit zu thun war, Jesum auch allenfalls in Galiläa hätte mit den Juden und deren Häuptern in Kampf bringen oder seinen Aufenthalt in Jerusalem zum letzten Passah länger ausdehnen können; was beides gegen die gewöhnliche Vorstellung, wie sie sich in der Kirche fixirt hatte, nicht so sichtbarlich würde verstoßen haben als die von ihm gewählte Darstellung. Ist daher das vierte Evangelium auch erst zu einer Zeit verfaßt — und das ist ganz der kirchlichen Ueberlieferung gemäß und aus inneren Gründen nicht zu bezweifeln —, wo sich in der Kirche die Ansicht über den äußeren Verlauf der evangelischen Geschichte schon in der Gestalt, worin wir dieselbe bei den Synoptikern finden, fixirt hatte, so konnte der Verfasser dieses Evangeliums dieselbe in seiner Schrift auf eine so abweichende Weise darzustellen nicht wohl durch etwas Anderes bestimmt werden, als durch die Ueberzeugung, daß es so der Wahrheit gemäß sei. Schwer würde sich aber begreifen lassen, wie unter solchen Umständen zu dieser Ueberzeugung ein späterer Schriftsteller hätte kommen können, wenn sie nicht dem wirklichen Verlaufe der Dinge entsprechend gewesen wäre. Und so liegt in dieser Darstellung des vierten Evangeliums, auch abgesehen von jenen dieselbe bestätigenden indirecten Zeugnissen der synoptischen Evangelien selbst, gewiß kein Beweisgrund gegen einen über die von ihm berichteten Begebenheiten wohl unterrichteten Schriftsteller, gegen einen unmittelbaren Jünger und fortwährenden Begleiter des Herrn während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, wohl aber grade für einen solchen.

2. (S. 17.)

Bei dieser Behauptung bleibt Ebrard auch Ev. Joh. S. 39 sq. unerschütterlich, und meint, es sei sehr einleuchtend, daß diese Geschichte von der Erweckung des Lazarus für den Plan des Matthäus und Lucas kein Moment bildete, und daß für den Marcus wenigstens keine Nothwendigkeit bestand, den Vorfall zu erzählen. Eine solche Behauptung könnte aber nur etwa eben durch die Beharrlichkeit selbst, womit sie vorgetragen und gegen allen Widerspruch behauptet wird, zu imponiren hoffen, nicht aber durch ihre Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit. Denn gewiß muß man zugeben, daß es sich schwer denken läßt, wie einer unserer Evangelisten dieses Ereigniß hätte ganz mit Stillschweigen übergehen können, wenn ihm über den Hergang desselben und seinen Zusammenhang mit der nächst folgenden Geschichte etwas Genaueres bekannt gewesen wäre. Dann aber gehört dies zu denjenigen Erscheinungen in unseren Evangelien, welche uns in die Alternative bringen, entweder die geschichtliche Wahrheit und damit den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums aufzugeben, oder anzunehmen, daß keins unserer synoptischen Evangelien das unmittelbare Werk eines Apostels ist und auch der in ihnen enthaltene Cyklus evangelischer Erzählungen sich nicht im Kreise der Apostel fixirt hat. S. S. 70 sqq. Bei einer solchen Ansicht aber, wie ich dort angedeutet habe, über die Entstehung der synoptischen Evangelien und ihr Verhältniß zu einander, läßt sich das gleichmäßige Stillschweigen derselben über einzelne an sich höchst bedeutende und wunderbare Vorfälle im Leben des Herrn gar wohl begreifen, ohne daß wir dadurch berechtigt werden, die geschichtliche Wahrheit dieser Ereignisse in Anspruch zu nehmen. Was aber die Erzählung über die Auferweckung des Lazarus selbst betrifft, so wird kein Unbefangener leugnen, daß dieselbe manches

Schwierige darbietet. Aber ich bin überzeugt, daß dieses immer leichter und natürlicher seine Erklärung findet unter Voraussetzung der wesentlich geschichtlichen Wahrheit der Thatsache auch in ihrem wunderbaren Charakter, als bei der Annahme, daß sie das ungeschichtliche Produkt einer mythischen Tradition oder willkührliche Erdichtung des Schriftstellers sei. Auf letztere Weise sieht die neueste Tübinger Schule natürlich auch diesen Abschnitt des Johanneischen Evangeliums an; s. Baur S. 126—146. 408—411, und zwar läßt er den Evangelisten seinen Stoff bloß schöpfen aus der Erzählung des Lucas über das Schwesterpaar 10, 38—42 und der Parabel über den Lazarus bei demselben Evangelisten 16, 19 sqq. Ob dieses verständigen Lesern einleuchten wird, weiß ich nicht. Natürlich aber würde die Richtigkeit dieser oder einer ähnlichen Annahme auch den ungeschichtlichen Charakter der Johanneischen Darstellung der evangelischen Geschichte überhaupt mit sich führen.

3. (S. 21.)

So urtheilt auch Neander in s. Leben Jesu Christi (4te Ausg. 1845. S. 30 Anm.). Dagegen Wieseler in s. Aufsatze über die Geschlechtstafeln Jesu bei den Evangelisten Matthäus und Lucas (Theolog. Stud. u. Krit. 1845. H. 2) sich wieder entschieden dafür erklärt, daß auch Lucas selbst diese Genealogie als die der Maria gebe (S. 389—397); doch glaube ich, nicht mit Recht. Für die echte Lesart Luc. 3, 23 hält Wieseler (statt *ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ*) die im cod. B und einigen anderen Zeugen sich findende: *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ*, welche mit Ausnahme des Artikels vor *Ἰωσήφ*, auch Lachmann in seiner größeren Ausgabe aufgenommen hat. Welches wirklich die ursprüngliche Lesart sei, läßt sich bei dem Stande der bis jetzt verglichenen Zeugen nicht wohl mit einiger Sicherheit entschei-

den. Doch glaube ich nicht, daß darauf für die Sache viel ankommt. Auch bei dem Voranstehen von *υἱὸς* dürfte nicht gezweifelt werden, daß im Sinne des Evangelisten *ὡς ἐνομίζετο* parenthetisch zu nehmen wäre und (*τοῦ*) *Ἰωσὴφ* unmittelbar mit *υἱὸς* zu verbinden, dagegen *τοῦ Ἡλὶ* als Genitiv wieder von *Ἰωσὴφ* abhängig, und so die folgenden Genitive jedes Mal wieder von dem vorhergehenden Namen. Wieseler dagegen will alle diese Genitive als grammatisch einander koordinirt fassen, so daß Jesus bezeichnet würde, wie als ein Sohn Josefs, so als ein Sohn (Nachkomme) Eli's ... Adam's, Gottes; eine Erklärung, welche wenigstens auf den Namen einer natürlichen und wahrscheinlichen nicht Anspruch machen darf. Aber auch selbst dabei würde nichts gewonnen sein. Es tritt in der Abhandlung nicht deutlich hervor, wie der Verfasser grammatisch das *τοῦ Ἰωσὴφ* faßt, ob er es mit zu dem parenthetischen Gliede zieht: *ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσὴφ*, oder unmittelbar mit *ὢν υἱὸς* verbindet. Nach S. 382 sq. 391 scheint er auf die letztere Weise zu verbinden. Aber mag auf die eine oder die andere Weise verbunden werden, so ist schwer einzusehen, wie Lucas sollte haben erwarten können, daß sein Theophilus oder andere Leser ihn so verstehen würden, daß Eli der Großvater des Herrn durch die Maria sei. Auch 1, 27 ist es grammatisch ohne Frage das allein Natürliche, das *ἐξ οἴκου Δαυὶδ* nicht, wie Wieseler (S. 395 sq.), auf die Maria, sondern auf den Josef zu beziehen, und schwerlich würde Lucas sich auf die Weise wie dort und 2, 4 ausgedrückt haben, wenn ihm über die Abstammung auch der Maria vom Davidischen Hause etwas Bestimmtes bekannt gewesen wäre oder er überhaupt dieselbe ausdrücklich hätte geltend machen wollen.

4. (S. 28.)

Wenn wir die Erzählungen der beiden ersten Evangelisten

lesen, Matth. 14, 22 sqq. Marc. 6, 45 sqq., so werden wir unverkennbar veranlaßt, uns die Sache so zu denken, daß Jesus mit den Jüngern mitten auf dem See zusammengetroffen sei, nachdem er den ganzen Weg dahin bis in ihre Nähe vom jenseitigen Ufer aus auf dem Meere zurückgelegt hatte. Ich kann aber nicht bergen, daß die Sache so betrachtet für mein Gefühl immer etwas Widerstrebendes hat, und daß ich nicht recht weiß ein solches Verfahren des Erlösers mit dem Sinne der Antworten zu vereinigen, welche er in der Versuchungsgeschichte dem Satan ertheilt, da dasselbe, wie mich dünkt, in die Reihe solcher Wunder fallen würde, wie ein Sich-Herablassen von der Tempelzinne. Nach der Johanneischen Darstellung dagegen findet zu einer solchen Annahme, daß Jesus den ganzen Weg von dem Orte, wo die Speisung geschehen war, bis wo er mit den Jüngern zusammentraf, durch ein wunderbares Wandeln queer über den See gemacht habe, gar keine Veranlassung statt; vielmehr führt sie uns darauf, uns die Sache so zu denken, daß der Herr, nachdem die Jünger fortgefahren und die Menge aus einander gegangen war, den Weg von der östlichen Seite um das nördliche Ufer des Seees herum gemacht habe und nun am Landungspunkte den durch den Sturm beängstigten Jüngern entgegengetreten sei, als sie, ohne es selbst zu wissen, schon ganz nahe am Ufer waren. Beim Johannes würde auch eher gestattet sein, das *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης*, wie noch Baumgarten-Crusius will, auf die philologisch nicht unzulässige Weise von einem Wandeln am Meere zu fassen, während bei den beiden ersten Evangelisten der ganze Zusammenhang ihrer Erzählung dieses verbietet, da dieselbe ohne die Annahme eines wunderbaren Wandelns auf dem Meere gar keinen Halt haben würde. Doch glaube ich allerdings, das auch Johannes sich hier nicht des Ausdrucks würde bedient haben, daß die Jünger ihn wandeln sahen *ἐπὶ*

τῆς θαλάσσης, wenn er hätte ausdrücken wollen: auf dem Lande, am Ufer, und nicht vielmehr, daß er den Jüngern auf dem Wasser wandelnd erschienen sei. Wohl aber kann man sich denken, daß die Jünger selbst bei dem stürmischen Wetter und in der Dunkelheit (v. 17), wobei sie ohne es zu wissen dem Ufer ganz nahe gekommen waren (v. 21), nicht bestimmt zu unterscheiden vermochten, ob er sich auf dem Wasser oder am Ufer befand, und daß es ihnen daher so erscheinen konnte, als komme ihr Meister ihnen auf dem Meere wandelnd entgegen, wenn er auch noch am Ufer ging. War aber auch ihre Vorstellung die ganz richtige, immer gestaltet sich die Sache nach der Johanneischen Erzählung unleugbar viel einfacher und natürlicher als nach der der beiden anderen Evangelisten; und es zeugt von großer Verblendung, nichts weniger aber als von Voraussetzungslosigkeit, wenn Strauß in der ersteren eine Vergrößerung des Wunders findet, sofern Jesus hiernach ohne Aufnahme in das Schiff an das jenseitige Ufer gelangt sei (Leben Jesu Bd. II. A. 2. S. 189 sq. A. 4. S. 202), wovon beim Johannes nicht die geringste Andeutung ist. Dieses scheint Baur wohl erkannt zu haben, bei dem es sehr auffallend ist, daß er in seiner Abhandlung, wo er Abschn. II, 1 in der Betrachtung des Verhältnisses des Johanneischen Evangeliums zu den synoptischen zu diesem Abschnitte der evangelischen Geschichte kommt, die Erzählung über das Wandeln auf dem Meere nur nebenbei berührt und über das Verhältniß der Johanneischen Darstellung desselben zu der der beiden ersten Evangelien ganz und gar hinweggeht. Es ist das schwerlich zufällig, sondern ein stillschweigendes Zugeständniß, wie schwer es halten würde, auch selbst mit Anwendung Baur'scher Argumente, in diesem Falle aus dem stattfindenden Verhältnisse ein Urtheil zu Ungunsten des Johanneischen Evangeliums zu fällen. Von einem unbefangenen Forscher, dem es nur darum zu thun, die volle

Wahrheit zu ergründen und aufzudecken — und so möchte Baur seine Untersuchung gerne hinstellen — würde man erwarten, daß er auch Solches, was er selbst als für seine Ansicht ungünstig scheint erkannt zu haben, für den ihn auf seinem Wege begleitenden Leser nicht auf solche Weise umgangen und zu verdecken gesucht hätte. Sonst möchte man — und das nicht bloß in diesem einen Falle — sich versucht fühlen, seinen eigenen Ausruf: „welche Achtung verdient eine Apologetik, die nur auf solchem Wege zu ihrem Ziele zu kommen weiß?“ (S. 655 Anm.) mit Vertauschung des Wortes Apologetik in Kritik auf seine eigene Verfahrungsweise anzuwenden. Wenn der Verfasser des vierten Evangeliums, wie Baur als entschieden annimmt, unsere synoptischen Evangelien gekannt und überall benutzt und berücksichtigt hat, da grade läßt sich das hier stattfindende Verhältniß nur so erklären, daß derselbe redlich gesucht hat, die synoptische Erzählung auf den wirklichen Thatbestand zurückzuführen und die Sache einfach so darzustellen, wie sie den Jüngern selbst als Augenzeugen erschienen war. Welche Wahrscheinlichkeit sich daraus dann für den Concipienten dieser Erzählung und den Verfasser des dieselbe enthaltenden Evangeliums ergibt, brauche ich für wahrhaft „voraussetzungslose“ Leser nicht auszusprechen.

5. (S. 28.)

Werden auch von den Griechischen Handschriften als solche, welche *οὐκ* (statt *οὔπω*) lesen, nur D und K angeführt, so zeugen dafür doch nicht bloß mehrere der ältesten Uebersetzungen (Copt., Aeth., Vulg. verc., veron., colbert.), sondern auch Väter der Griechischen wie der Lateinischen Kirche (Epiph., Cyr., Chrys., Hieron., Augustin., Quaest. ex N. T.), so daß es sehr unangemessen ist, wenn Ebrard Evang. Joh. S. 62 behauptet, daß nur die Lateinische Familie so lese, die Alexandrinische und

Asiatische Familie aber *οὔπω*. Besonders wichtig aber ist, daß sich aus Hieronym. *adv. Pelagian.* II, 6 deutlich ergibt, daß nicht nur Porphyrius im Evangelium diese Lesart vorgefunden hat, sondern auch Hieronymus selbst keine andere gekannt zu haben scheint, da er sonst gewiß dem Porphyrius auf seine darauf gegründete Anklage des Wankelmuthes gegen den Herrn anders würde geantwortet haben als er antwortet (*negat* fratribus et propinquis, ire se ad scenopegiam; et postea scriptum est: ut autem ascenderunt fratres ejus, tunc et ipse ascendit ad solemnitatem, non manifeste, sed quasi in abscondito. *Iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat.* Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens, omnia scandala ad carnem esse referenda.). Dazu kommt denn, daß sich sehr leicht begreift, wie man veranlaßt werden konnte, das schwierigere *οὐκ*, zumal nachdem Widersacher des Christenthums es dergestalt zum Angriff auf den Charakter des Herrn benutzt hatten, in *οὔπω* zu verwandeln, und wie dann später dieses, was ursprünglich wohl als erklärende Glosse gesetzt war, die allgemeine Textes-Lesart werden konnte, während sich schwer würde erklären lassen, wie *οὔπω*, wenn es ursprüngliche Lesart war, in so verschiedenen Gegenden der Kirche hätte in *οὐκ* umgesetzt werden können. Was aber den Sinn der Worte bei der richtigen Lesart betrifft, so ist es mir immer als das allein Natürliche erschienen, uns die Sache so zu denken, daß der Erlöser wegen der Feindschaft der Juden in dem Augenblicke wirklich nicht die Absicht hatte, dieses Mal zum Feste nach Jerusalem zu gehen, und daß er erst etwas später sich entschloß, dennoch sich dahin zu begeben, aber nicht mit der großen Fest-Caravane, um nicht schon auf der Reise und nachher bei der Ankunft in Jerusalem gleich von Anfang an die Aufmerksamkeit Aller auf sich zu ziehen. Wie man dieses aber auch ansehen mag, jedenfalls trägt die Darstellung des

Evangelisten grade in ihrer scheinbaren Schwierigkeit hier durchaus den Charakter einer einfachen Geschichtserzählung an sich, nichts weniger als den von etwas künstlich Gemachtem, und es ist nur ein Zeichen großer Befangenheit und despotischer Willkühr, wenn Baur (a. a. O. S. 103) behauptet und ohne Beweis Glauben dafür fodert, daß die Auffoderung der ungläubigen Brüder an den Herrn nach Jerusalem zu gehen nur Einkleidung von Seiten des Evangelisten sei, der ihnen das eigentliche Motiv zu der im Folgenden beschriebenen Reise in den Mund lege und auf der andern Seite Jesum nur deßhalb ihnen mit der Erklärung, daß seine Zeit noch nicht gekommen sei, entgegentreten lasse, damit der Schein vermieden werde, als ob jenes Motiv zu der von ihm beschlossenen Reise ihm erst von außen nahe gelegt sei.

6. (S. 38.)

In s. Schrift über d. Evang. Johannis hat Ebrard seine diesen Punkt, den Monathstag des Todes des Herrn wie den seines letzten Mahles mit seinen Jüngern, betreffende Ansicht und Beweisführung gänzlich zurückgenommen (S. 42—44), aber nicht so, daß er jetzt die zwischen den Evangelien stattfindende thatsächliche Differenz anerkennte, sondern so, daß er Denjenigen beistimmt, welche meinen, auch nach der Johanneischen Darstellung falle der Todestag Christi auf den 15ten Nisan und das letzte Mahl mit den Jüngern am vorhergehenden Abende auf die für das Essen des Passah-Lammes gesetzliche Zeit nach Ablaufe des 14ten Nisans. Dieses, meint er, habe Wieseler in seiner Chronologischen Synopse der vier Evangelien (Hamb. 1843) so gründlich bewiesen (S. 333—390), daß dadurch die früher von ihm vorgetragene Hypothese über die Vertheilung des Schlachtens und Essens des Passahs auf zwei Tage „nicht bloß widerlegt, sondern über-

flüssig gemacht" sei, und daß hinfort von dieser so viel besprochenen Differenz wegen der Zeit des letzten Mahles Christi nicht mehr werde die Rede sein dürfen." In dieser Aussage kann ich aber leider nur einen Beweis finden, wie leicht Herr Ebrard es oft mit der Beweisführung nimmt, wo es darauf ankommt, eine vollständige evangelische Harmonistik zu bewirken, wie leicht er sich zu einem solchen Zwecke dazu bringen läßt, sein gesundes Gefühl, welches ihn auf das Richtigere führte, zu unterdrücken, und wie weit er davon entfernt ist, der Foderung zu genügen, die er selbst aufstellt und ihr nachzukommen sich rühmt (a. a. O. S. 1), „als Kritiker sich über alle theologischen Voraussetzungen hinauszustellen". Denn sonst hätte er sich unmöglich durch die Wieseler'sche Beweisführung befriedigt finden können, welche in diesem Punkte namentlich wenig oder nichts Neues darbietet, was in Betracht käme und was sich nicht auch schon bei seinen Vorgängern, zunächst Hengstenberg (Evangel. Kirchen-Zeitung 1838. Nr. 98—102) und Tholuck (zu Joh. 13, 1) fände, desto mehr aber in Behauptungen und Erklärungen Unhaltbares und Unnatürliches. Während die meisten derjenigen Ausleger, welche die Johanneische Darstellung in diesem Punkte nach der synoptischen erklären, es doch nicht hehl haben, daß dieses freilich mit einiger Schwierigkeit verbunden sei und daß die erstere, rein für sich betrachtet, allerdings eher auf den 14ten Nisan als Todestag des Herrn führen würde, wenn es sich nur — dogmatisch und geschichtlich — denken ließe, daß der Apostel Johannes darin von einer entgegengesetzten Voraussetzung ausginge, als Matthäus, Lucas und Marcus, will Wieseler uns glauben machen, (worin er freilich theilweise auch wieder namentlich Hengstenberg zum Vorgänger hat, der natürlich in der gegnerischen Beweisführung nichts als „elende Ausflüchte" zu erkennen weiß), daß auch die Johanneische Darstellung an sich und alle

einzelnen hier in Betracht kommenden Stellen dieses Evangeliums entschieden oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit uns zu der Annahme führten, daß es der 15te Nisan sei, an welchem Jesus gekreuzigt ward, und der vorhergehende bei den Juden für das Essen des Passah-Lammes gesetzlich bestimmte Abend, an dem er mit seinen Jüngern das letzte Mahl hielt. Eine genauere Betrachtung aber des wirklichen Verhältnisses und der einzelnen Stellen wird zeigen, wie es mit dieser Behauptung bestellt ist.

Wieseler findet die Wurzel der entgegengesetzten Annahme in der Uebersehung des Johanneischen Sprachgebrauchs, wornach τὸ πάσχα die ganze siebentägige Passah-Zeit bezeichne (S. 386. 336); darnach habe die Formel φαγεῖν τὸ πάσχα bei Johannes 18, 28 einen allgemeineren und weiteren Sinn, als bei den Synoptikern (Luc. 22, 8. 11. 15. Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. 14) und bezeichne nicht, wie bei diesen, bestimmt das Essen des Passah-Lammes, sondern bedeute entweder überhaupt: „die Passah-Festzeit durch Theilnahme an den gesetzlichen Speisen (τὰ ἄζυμα) und Mahlzeiten feiern", oder stehe wenigstens in dem Umfange, daß mit dem Essen des Passah-Lammes zugleich die Theilnahme an der Chagiga, an den im Laufe des 15ten und 16ten Nisans stattfindenden freiwilligen Opfern, mit darunter befaßt werde, wornach es keine Schwierigkeit habe, daß hier am Morgen des 15ten Nisan von dem φαγεῖν τὸ πάσχα als einem auch noch bevorstehenden die Rede sei. — Allein jener weitere Gebrauch von τὸ πάσχα für die ganze sieben- oder achttägige Festzeit ist ja durchaus nichts dem Johannes Eigenthümliches. Aus dem Josephus (*Ant.* XIV, 2, 1. XVII, 9, 3. *B. J.* II, 1, 3) ergibt sich deutlich, daß er bei den Juden zu damaliger Zeit herrschend war, obwohl Josephus anderswo (*Ant.* III, 10, 5. XI, 4, 8. *B. J.* VI, 9, 3) das Wort auch in dem engeren Sinne von dem 15ten Nisan gebraucht. Und

so steht das Wort in dem weiteren Sinne von dem Feste der ungesäuerten Brote im Allgemeinen Luc. 2, 41. 22, 1 (auch Apostelgesch. 12, 4., worüber später), und würde auf dieselbe Weise auch von diesem wie von den beiden ersten Evangelisten noch öfterer angewandt sein, wenn sie so oft wie Johannes Gelegenheit gehabt hätten, von der Zeit dieses Festes im Allgemeinen zu sprechen. So wie nun aber gleichwohl bei ihnen die Formel *φαγεῖν τὸ πάσχα* anerkannter Maaßen keinen andern Sinn hat als wie dieselbe und die entsprechende hebräische אָכַל הַפֶּסַח 2 Chron. 30, 18, nämlich in Beziehung auf das durch das Gesetz vorgeschriebene Essen des Passah-Lammes, und wie wir aus diesem übereinstimmenden Gebrauche der Formel bei den Synoptikern wohl schließen können, daß dieselbe damals der solemne Ausdruck für diese gesetzliche Mahlzeit war, so sind wir gewiß nicht berechtigt, ihr in der Johanneischen Stelle einen anderen oder einen allgemeineren unbestimmteren Sinn unterzulegen, da an jener Stelle zwar, wie Hengstenberg (a. a. O. S. 794) so Wieseler schon beim 15ten Nisan angelangt ist (S. 383 sq.), wo der nach dem Sprachgebrauche erwiesene Sinn nicht mehr anwendbar wäre, aber im Zusammenhange der vorhergehenden Johanneischen Erzählung, diese für sich betrachtet, sich durchaus nichts findet, woraus der Leser ersehen könnte, daß der Evangelist das gesetzliche Essen des Passah-Lammes schon als am vorhergehenden Abend geschehen voraussetze. Die Stelle 2 Chron. 30, 22, worauf Wieseler (S. 383), wie Hengstenberg, Tholuck u. a. sich berufen, kann schwerlich hier als beweisend gelten. Denn wenn es dort in unserm Texte heißt, in Beziehung auf die durch den Hiskias veranstaltete Feier des Festes des Ungesäuerten: „und sie aßen das Fest (ויאכלו המועד) sieben Tage lang, indem sie Dankopfer opferten und Jehovah dem Gott ihrer Väter lobsangen", so zeigt freilich der unmittelbare Zusammenhang,

daß dieses nicht von dem Essen des Passah-Lammes gemeint sein kann, wovon auch schon im Vorhergehenden v. 15 sqq. die Rede war. Allein die Formel אָכַל הַמּוֹעֵד hat auch offenbar etwas Allgemeineres und Unbestimmteres als die Formel אָכַל הַפֶּסַח, welche kurz vorher, v. 18, in dem bestimmten Sinne des gesetzlichen Essens des Passah-Lammes angewandt war, und von der ich sehr zweifle, ob sie hier hätte angewandt werden können. Vielleicht beruht noch dazu die Texteslesart auf einem alten Fehler und ist statt ויאכלו die ursprüngliche Lesart ויכלו. So scheinen wenigstens die LXX gelesen zu haben, welche die Stelle geben: *καὶ συνετέλεσαν τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων ἑπτὰ ἡμέρας, θύοντες κ. λ.* Sonst würde ihre Uebersetzung wenigstens zum Beweise dienen, wie wenig es den Hellenistischen Juden geläufig war, wo von der Passah-Feier die Rede ist, *φαγεῖν* von etwas Anderem als dem gesetzlichen Essen des Passah-Lammes zu setzen. — Eine andere Stelle, worauf man sich zur Rechtfertigung des weiteren Gebrauchs von *φαγεῖν τὸ πάσχα* berufft (Hengstenb. S. 795. 801. Tholuck z. Joh. 6te Aufl. S. 301 sq. Wieſel. S. 383), ist Deuter. 16, 2: וזבחת פסח ליהוה אלהיך צאן ובקר. Ich gestehe, daß ich über die genauere Fassung der Stelle etwas zweifelhaft bin. Wenn man 2 Chron. 35, 7. 8. 9 vergleicht, wo פְּסָחִים ausdrücklich von den jungen Lämmern und Ziegen im Gegensatze gegen das Rindvieh steht, und die ersteren sicher nicht gleichfalls von den Opfern der Chagiga (wie noch Wieſeler S. 383 Anm. 1), sondern von den gesetzlichen Passah-Lämmern gemeint sind, so kann man wohl versucht werden, auch hier פֶּסַח nur auf צאן zu beziehen und das וּבָקָר als demselben coordinirt zu betrachten. Doch ist allerdings natürlicher, grammatisch Beides צאן וּבָקָר als Explication des פֶּסַח anzusehen: „Du sollst als Passah Jehovah Deinem Gotte schlachten Schafe und Rinder an dem Orte, welchen Jehovah erwählen wird, seinen Namen dort wohnen zu lassen". So ist dem-

nach hier der Begriff von זֶבַח פֶּסַח in dem Umfange gebraucht, daß dadurch außer dem Schlachten des Passah-Lammes auch die Darbringung der Brand- und Dankopfer an den folgenden Tagen mit begriffen ist. Allein folgt daraus, daß auch זֶבַח הַפֶּסַח oder אֶת־הַפֶּסַח mit dem Artikel und ohne Zusatz in diesem weiteren Sinne gebraucht werden konnte? Gewiß nicht, wie denn diese Formel gleich im Folgenden v. 5 und 6 in dem gewöhnlichen bestimmten Sinne vom Schlachten des gesetzlichen Passah-Lammes am Abende des 14ten Nisan gesetzt ist. Noch weniger läßt sich daraus etwas für den weiteren Gebrauch unseres *φαγεῖν τὸ πάσχα* beweisen. Selbst wenn wir zugeben wollten, was ich keineswegs zugebe, daß die Juden am Vormittage des 15ten Nisan sich des Ausdruckes *φαγεῖν τό πάσχα*, אֲכֹל פִּסְחָא, hätten bedienen können, in dem Sinne, worin auch damals noch von einem Essen von am Passah-Feste dargebrachten Opfern die Rede sein konnte, so ist wohl zu beachten, daß ja an unserer Stelle nicht die Juden es sind, welche reden, sondern der evangelische Schriftsteller, welcher erzählt, und welcher, wie schon oben bemerkt ist, im Vorhergehenden durch nichts bemerklich gemacht hatte, daß die Zeit des gesetzlichen Schlachtens und Essens des Passah-Lammes schon vorüber sei. Da würde er sich jener Formel sicher nicht bedient haben, wenn er sie in einem andern Sinne gemeint hätte, als worin sie der stehende Ausdruck war. — Wenn aber Hengstenberg (S. 802 sq.), Tholuck (S. 302) und Wieseler fortwährend nach dem Vorgange von Lightfoot und Bynäus geltend machen, daß die Betretung eines heidnischen Hauses zu denjenigen Verunreinigungen gehörte, welche nur bis zu Ende des Tages, bis Sonnenuntergang, dauerten, und daß hier daher nicht von dem gesetzlichen Essen des Passah-Lammes die Rede sein könne, da das nach Sonnenuntergang begann, also, wenn die Verhandlungen der Juden mit dem Pilatus am 14ten

Nisan stattgefunden hätten, nach Jüdischer Berechnungsweise erst an dem darauf folgenden Tage: so will ich dagegen nicht geltend machen, daß der späte Maimonides unmöglich als sicherer Gewährsmann für Dasjenige betrachtet werden kann, was zur Zeit Christi als Satzung galt, in Fällen, über welche, wie hier, das Gesetz nichts bestimmt hat, und daß die Erzählung im Buche Judith 12, 7—9 mir gar keine Beweiskraft zu haben scheint. Denn unter den Verhältnissen, worin zur Zeit Christi die Juden nicht bloß in der Zerstreuung, sondern auch im Jüdischen Lande, wenigstens in den größeren Städten, lebten, läßt sich schon von vorne herein mit Sicherheit vermuthen, daß man einem unmittelbaren Verkehr mit Heiden nicht grade eine verunreinigende Wirkung von längerer Dauer wird beigelegt haben. Allein auf jeden Fall ward doch, wie unsere Stelle selbst am deutlichsten zeigt, durch das Betreten des heidnischen Hauses eine Verunreinigung bewirkt, zu deren Entfernung es besonderer Ceremonien bedurfte, von denen es sehr begreiflich ist, daß die Juden sich dieselben grade am 14ten Nisan nicht aufbürden wollten, da die Levitisch Verunreinigten sich auch an den zum Passah-Essen nothwendigen Vorbereitungen nicht betheiligen konnten, wozu kommt, daß die Stellen Joh. 11, 55. 2 Chron. 30, 17—19 zeigen, wie sehr man auf Levitische Reinheit grade für die Betheiligung am Passah-Feste hielt, und wie solche Juden, welche sich verunreinigt zu haben glaubten, schon in den Tagen vorher sich davon zu reinigen suchten. Da müssen wir es sehr natürlich finden, daß an dem dem gesetzlichen Essen des Passah-Lammes und dem eigentlichen Feste unmittelbar vorhergehenden Tage die Juden auf alle Weise und eben in Rücksicht auf die Theilnahme am Festmahle vermieden, sich eine wenn auch an sich nur kürzere Zeit dauernde Verunreinigung zuzuziehen; so daß von daher gewiß keine Berechtigung hergenommen werden kann, das φαγεῖν τὸ πάσχα in einem anderen

Sinne und in anderer Beziehung zu nehmen, als welche dem erwiesenen Sprachgebrauche gemäß ist. Dazu hat mein verehrter Freund Movers in seiner sehr schätzbaren Abhandlung über „das letzte Passah-Mahl und den Todestag des Herrn" in d. Zeitschr. f. Philos. u. Kathol. Theol. H. VII (S. 58—77) u. VIII (S. 62—87) 1833, welche Hengstenberg und Wieseler nicht gekannt zu haben scheinen, so wenig wie Lücke, welche Tholuck zwar rühmend nennt, aber ohne sie sich, wie er hätte können und sollen, zu Nutze zu machen und ihre Beweisführung gehörig zu beleuchten, gegen die Beziehung unserer Stelle auf die Chagiga und das Essen der Opferspeisen an derselben mit Recht geltend gemacht (H. VII. S. 74 sq.), a) daß nach *tr. Sanhedr. fol.* 63, 1 bei einem vom Synedrium gefällten Todesurtheile keiner der Beisitzer an dem Tage etwas genießen durfte, so daß daher die Synedristen, welche Jesum zum Tode verurtheilt und dann dem Pilatus überantwortet hatten, wenn dieses am 15ten Nisan war, auch nicht die Opferspeisen der Chagiga an diesem Tage essen durften, wohl aber, wenn es am 14ten Nisan war, das Passah-Lamm, welches erst am Anfange des folgenden Tages gegessen ward; b) daß überhaupt — auch nach dem Thalmud — gar keine Verpflichtung bestand, die Opfer der Chagiga grade am 15ten Nisan darzubringen, noch weniger, an dem Tage davon eine Mahlzeit zu halten, sondern dieses auch noch an dem folgenden Tage des Festes geschehen konnte; so daß also die Juden, wenn es der 15te Nisan gewesen wäre, von der Betretung des Pallastes des heidnischen Landpflegers durch die Rücksicht auf ein gesetzliches Festessen mindestens weniger abgehalten werden konnten, als wenn es der 14te Nisan war.

Wie für die eben betrachtete Stelle, so fodert Wieseler die weitere Fassung des *πάσχα* für die ganze siebentägige Passah-Zeit auch für Joh. 19, 14: *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*

(S. 335—338), und behauptet, daß die hier gebrauchte Formel den Tag vor dem Osterfeste gar nicht bedeuten könne, sondern nur den Freitag in diesem Feste. So schon unter Anderen namentlich Reland *Antiqq. Hebr.* IV, 3, 11 und Hengstenberg (S. 804—807), der behauptet, daß die andere Erklärung den Sprachgebrauch gradezu mit Füßen trete, während Tholuck (S. 305 sq.) die Nothwendigkeit der gleichen Fassung wenigstens nicht aus der gebrauchten Formel an sich herzuleiten wagt, und die Möglichkeit, daß παρασκευὴ auch für die Vorbereitungstage der Feste gebraucht worden sei, an sich nicht bestreiten will. Jene Gelehrten dagegen behaupten, das Hellenistische παρασκευὴ entspreche nicht dem Thalmudischen עֶרֶב, als Bezeichnung des einem Feste überhaupt vorhergehenden Tages, sondern dem Worte ערובתא, welches bei Rabbinen wie im Syrischen als bestimmte Bezeichnung des Tages vor dem Sabbathe, des Freitages, vorkommt; und Wieseler meint, wenn an jener Stelle der Rüsttag auf Ostern zu verstehen wäre, so würde dieses gar nicht einmal der 14te, sondern der 13te Nisan gewesen sein, wiefern der 14te nach damaliger Jüdischer Observanz bereits zum Feste gerechnet wurde, wo denn der noch schneidendere Widerspruch entstehen würde, daß nach dem Johannes der Herr schon am 13ten Nisan gekreuzigt wäre und am Abende des 12ten sein letztes Mahl gegessen hätte. — Allein hierin ist mehrerlei Ungenaues und Falsches, und was wahr darin ist, beweist nicht was es beweisen soll. Der hier in Betracht kommende Gebrauch von παρασκευὴ ist wohl ohne Zweifel, wie auch Wieseler (S. 337) annimmt, ausgegangen von dem Hebräischen הֵכִין, wie dasselbe von der Zubereitung der Speisen u. dergl. gebraucht wird, und wie es namentlich Exod. 16, 5 steht von der Zubereitung der am sechsten Wochentage eingesammelten Speise zugleich mit für den siebenten Tag, obwohl die LXX dort dafür nicht παρασκευάζειν haben, son-

dern ἑτοιμάζειν. Das unserm Nomen entsprechende Hebräische würde מְכִינָה sein, wie richtig Movers (VII, 67); doch finde ich keinen Beleg, daß dieses Hebräische Nomen dafür im Thalmud, in den Thargum's oder bei den Rabbinen wirklich vorkommt; das Verbum findet sich aber wenigstens bei Rabbinen von der Zurüstung auf den Sabbath (s. Movers a. a. O.). Darauf bezieht sich denn auch das Griechische Nomen, welches in dieser Beziehung im Hellenistischen im apostolischen Zeitalter muß der stehende Ausdruck gewesen sein, ursprünglich wohl ohne Zweifel als Bezeichnung der Handlung des Zurüstens, dann aber auch der Zeit, wo die Zurüstung geschah. Dieses fand eigentlich in den drei letzten Stunden des einem Sabbathe vorhergehenden Tages statt, und das ist die eigentliche Zeit der παρασκευή. Doch ward der Ausdruck auch auf den ganzen vorhergehenden Tag ausgedehnt. Da dieser Tag nun gewöhnlich der Freitag war, so konnte es allerdings kommen, daß ἡ παρασκευὴ ohne Zusatz auch gradezu Bezeichnung des Freitags ward, gleich wie im Syrischen und Rabbinischen ערובתא, welches Wort nicht, wie Wieseler (S. 337) voraussetzt, mit ערוב zusammenhängt in der Bedeutung, worin es im Thalmudischen Traktat ערובים vorkommt — was eine ganz andere Etymologie und Bedeutung hat — sondern eine verlängerte Form von עֵרֶב ist, welche ursprünglich auch wohl zur Bezeichnung eines Rüsttages auf einen sabbathlichen Tag diente, dann aber im Sprachgebrauche bestimmt und ohne weiteres als Bezeichnung des Tages vor dem Wochen-Sabbathe, des Freitages herrschend geworden ist. So kommt ἡ παρασκευὴ entschieden bei Kirchenschriftstellern vor, z. B. Clem. Al. *Strom.* VII, 12, 75. Möglich ist, daß es in diesem Sinne, als Bezeichnung des Freitags, auch selbst ohne Beziehung auf dessen Verhältniß zum folgenden Sabbath, auch schon bei den Hellenistischen Juden üblich war; aber ich glaube nicht, daß es sich erweisen läßt. Im

N. T. kommt es außer unserer Stelle noch fünf Mal vor, und gewiß ist, daß es an den meisten dieser Stellen in jenem Sinne nicht steht; so sicher nicht Joh. 19, 42: „dorthin legten sie Jesum, weil das Grab nahe war, *διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων*;“ wo wohl nicht leicht jemand übersetzen wird: „wegen des Freitages der Juden“; eben so auch nicht ib. v. 31, wo sowohl die vorhergehenden als die folgenden Worte deutlich zeigen, daß das *παρασκευὴ ἦν* hier nicht zur Bezeichnung des Wochentages an sich, sondern seiner Eigenschaft als eines Rüsttages auf den unmittelbar bevorstehenden sabbathlichen Tag bemerkt ist. Ganz dasselbe gilt von Luc. 23, 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς* (so Lachm. statt *παρασκευὴ*) *καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν*. vergl. v. 56; so wie von Marc. 15, 42: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον*, d. i. weil es unmittelbar vor dem Sabbathe war, wo die Abnahme vom Kreuze und Bestattung nicht mehr hätte geschehen können. Es bleibt daher nur die im Ausdrucke überhaupt ganz eigenthümliche Stelle Matth. 27, 62: *τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*, wo man es allerdings als Bezeichnung des Freitages an sich fassen kann, obwohl es auch dort nicht nothwendig ist. Aber ganz mit Unrecht beruft Wieseler sich für diese Bedeutung auf Joseph. *Ant.* XVI, 6, 2, wo in einem Edikte des Augustus den Juden gestattet wird, nach ihren Gesetzen zu leben, und unter andern *ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν ἐν σάββασιν, ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης*. Denn hier zeigt ja grade das *πρὸ ταύτης* deutlich, wie richtig früher auch Ebrard selbst geltend gemacht hat (Kritik d. evangel. Gesch. S. 627), daß *παρασκευὴ* nicht an sich den Freitag bedeutet. — Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, wie wenig Wahrscheinlichkeit es nach dem erwiesenen Sprachgebrauche dieser Zeit hat, daß *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* bei Johannes Bezeichnung des in die Osterwoche fallenden Freitags sein sollte.

Wie hätte aber Johannes überhaupt auch dazu kommen sollen, den Tag der Kreuzigung hier auf diese Weise, als den Freitag der Osterwoche, zu bezeichnen? Der Zusammenhang zeigt, daß er hier Tag und Stunde, wo Jesus zur Kreuzigung hinausgeführt ward, nicht, wie Hengstenberg S. 806 zu verstehen gibt, in bestimmter Beziehung auf den sabbathlichen Charakter des folgenden Tages nennt, weßhalb man etwa die Hinrichtung beschleunigt hätte, sondern weil er es überhaupt liebt, gewisse für ihn bedeutungsvolle Momente der evangelischen Geschichte auch nach chronologischen Verhältnissen zu bezeichnen. Wie er nun überhaupt die Jerusalemischen Ereignisse nach den verschiedenen Jüdischen Festen sondert und bezeichnet, so bezeichnet er die Ereignisse der der Kreuzigung vorhergehenden Tage nach ihrem Verhältnisse zum Passah. So heißt es nach der Auferweckung des Lazarus 11, 55: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων;* und gleich darauf 12, 1 wird die Ankunft Jesu in Bethanien, wo die Salbung vorfiel, bezeichnet als geschehen *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*; dann ib. v. 12 der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem als geschehen *τῇ ἐπαύριον*, nämlich am Tage nach der Ankunft in Bethanien und der Salbung, also fünf Tage vor Ostern; und 13, 1 die letzte Mahlzeit als stattfindend *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.* Gesetzt nun der vom Johannes an unserer Stelle gebrauchte Ausdruck ließe an sich es wirklich zweifelhaft, ob der Evangelist dadurch den Tag der Kreuzigung nach seinem Verhältniß zum Passah-Feste oder nach dem Wochentage bezeichnen wollte: für welche Annahme würde nach dem Bisherigen wohl die größere Wahrscheinlichkeit sprechen? Ohne alle Frage für die erstere; und dagegen kann auch keinen Grund in die Wagschaale legen, daß Johannes nachher die Auferstehungszeit nach dem Wochentage bezeichnet; denn das war natürlich bei der Bedeutung, welche eben wegen der Auferstehung des Herrn dieser erste Wochentag als solcher frühzeitig

in der Christlichen Kirche erhielt und ohne Zweifel auch schon zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums bekommen hatte, was dagegen mit dem Freitage als solchem keineswegs der Fall war. Hätte der Evangelist aber gleichwohl hier den Wochentag als solchen, den Freitag, bezeichnen wollen, wozu dann der Zusatz τοῦ πάσχατος, und nicht einfach παρασκευὴ oder παρασκευὴ τοῦ σάββατος? Denn zur näheren Bezeichnung dieses Freitages in seinem Verhältnisse zu den Tagen des Osterfestes konnte jene Bezeichnung dann gar nicht dienen, da es dafür darauf ankam, zu wissen, auf welchen Wochentag in dem Jahre der erste Ostertag fiel, worüber bei Voraussetzung der von uns bestrittenen Auffassung der Johanneischen Stellen in diesem Evangelium eigentlich gar nichts ausgesagt sein würde. Auch ist es an sich nicht wahrscheinlich, daß ein bestimmter Wochentag sollte als der Freitag ꝛc. des Passah bezeichnet worden sein, da die Wochentage auf die Stellung der Festtage gegen einander gar keine Beziehung und keinen Einfluß hatten;*) wozu

---

*) Es hat daher in der That eine wesentlich andere Bewandniß mit den Stellen Christlicher Schriftsteller, welche von dem Sabbath des Passah-Festes reden, und welche als Parallelen für unsern Ausdruck in dem Sinne eines in das Passah-Fest fallenden Freitages von Reland a. a. O., so wie von Hengstenberg (S. 806), Tholuck (S. 306), Wieseler (S. 336) u. a. angeführt werden, Ignat. *Ep. ad Philipp.* c. 13 (*εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει, πλὴν ἑνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα, οὗτος Χριστοκτόνος ἐστίν*) und Socrat. *H. E.* V, 22 (*τινὲς μὲν ... τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην παρετήρουν, τινὲς δὲ ... τὸ σάββατον τῆς ἑορτῆς ἐτήρουν*). Ich will hier nicht urgiren, daß an der ersteren Stelle die Worte τοῦ πάσχα, welche in zwei Handschriften fehlen, nur in einer und der alten Latein. Uebersetzung sich finden, aller Wahrscheinlichkeit nach unecht, spätere Glosse sind, und die ursprüngliche Lesart die des cod. Florent.: *πλὴν ἑνὸς μόνου*; s. Usser z. d. St. Aber das darf doch nicht unbeachtet bleiben, daß wir hier nicht, worauf der arglose Leser durch die Weise, wie die genannten Gelehrten die Stelle citiren, leicht geführt werden könnte, den Ausspruch eines

kommt, daß wenn der 14te Nisan mit zum Feste gerechnet wird, der eine Wochentag, auf den dieser Monathstag fiel, innerhalb des Festes doppelt vorkam. Am allerwenigsten aber nun läßt sich denken, daß, wie die hier bestrittene Ansicht voraussetzt, der funfzehnte Nisan, wenn er auch auf einen Freitag fiel, hätte als παρασκευὴ im Passah-Feste bezeichnet werden können, eben wegen des sabbathlichen Charakters jenes Tages selbst. — Wenn Wieseler (S. 335. 337), wie Hengstenberg, Reland u. a., behauptet, παρασκευὴ habe für keinen Vorfesttag gesetzt werden können, so gilt das freilich, wenn von Festtagen ganz im Allgemeinen die Rede ist. Denn es ist richtig, und liegt auch schon in unserer bisherigen Auseinandersetzung, daß παρασκευὴ seine Beziehung immer auf den sabbathlichen Charakter des folgenden Tages hat. Einen solchen Charakter hatten nun aber bekanntlich nicht alle Jüdischen Feste und Festtage ohne weiteres, wohl aber mehrere, und so auch namentlich der Tag, um den es sich hier handelt, der funfzehnte Nisan als der erste Tag des Passah-Festes. Denn an demselben durfte nach dem Gesetze eben so wenig gearbeitet werden als am Wochen-Sabbathe,

---

apostolischen Vaters haben, da jener Brief an die Philipper nicht zu den sieben Briefen des Ignatius gehört, über deren Echtheit oder Unechtheit nach der kürzeren oder längeren Recension noch gestritten wird, sondern zu den längst allgemein als unecht anerkannten Schriften aus ziemlich später Zeit, sicher erst nach dem 5ten Jahrh. Daß aber Christliche Schriftsteller dieses Zeitalters den Sonnabend vor dem Christlichen Ostern als den Sabbath dieses Festes bezeichnen, kann wegen der festen Beziehung und Bedeutung, welche damals dieser Wochentag in der Kirche zu dem Feste hatte, gar nicht auffallen, während ein solches Verhältniß der Wochentage zu dem Jüdischen Passah ja gar nicht stattfand. So nennen auch wir den Oster-Montag, Pfingst-Montag u. s. w., werden aber nicht leicht von einem Weihnachten-Montage reden; und eben so wenig ist es wahrscheinlich, daß, wo vom Jüdischen Passah die Rede ist, ein bestimmter in dasselbe fallender Wochentag sollte als der Passah-Freitag bezeichnet worden sein.

Exod. 12, 16. Levit. 23, 7. Num. 28, 18, und nur die Besorgung Dessen, was jeder esse (nämlich an dem Tage), wird an der ersten Stelle ausgenommen, obwohl nicht an den beiden andern. Dem entsprechend heißt es auch in der Mischna *tr. Bezah* c. 5. § 2. und *tr. Megilla* c. 1. § 5, daß Alles, was am Sabbathe zu thun verboten sei, es auch am Festtage (nämlich einem solchen sabbathlichen, dem יום טוב nach Thalmudischem Sprachgebrauche) sei, außer daß man an diesem thun dürfe, was sich auf das Essen beziehe; sonst sei zwischen beiden kein Unterschied. Daher wird denn der 15te Nisan im Gesetze selbst ja ausdrücklich als שַׁבָּת bezeichnet, Levit. 23, 11. 15. Daher bedurfte denn aber auch ein solcher Tag einer *παρασκευὴ*, konnte aber gewiß nicht selbst, wenn er auch auf einen Freitag fiel, als *παρασκευὴ* bezeichnet werden. Wie wenig er auf die letztere Weise betrachtet werden konnte, ergibt sich z. B. aus der Mischna *tr. Bezah* c. 2. § 1, wornach, wenn ein solcher sabbathlicher Festtag auf den Freitag fiel, man an dem Tage eigentlich nicht zugleich mit für den Sabbath kochen durfte. Weiter hat Movers (VII, 65 sq.) schon mit Recht geltend gemacht, daß in dem Edikte des Augustus bei Josephus (s. oben S. 117), die *σάββατα* ohne Zweifel in allgemeinerem Sinne zu fassen sind, von den Tagen, für welche das Gesetz sabbathliche Ruhe gebietet, so daß also die dort daneben genannte *παρασκευὴ πρὸ ταύτης* sich nicht bloß auf die Freitage, sondern auch mit auf die Vortage der sabbathlichen Festtage bezieht. Darnach ist es nun gewiß ganz einfach und findet alle Berechtigung statt, *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* von dem Rüsttage auf Ostern, von dem dem Feste vorhergehenden Tage zu verstehen, also von dem 14ten Nisan. Daß der Ausdruck in dieser Form sich sonst nicht findet, kann unmöglich als beweisend dagegen gelten, wenn man bedenkt, wie wenige Stellen in Schriften Jüdischer Schriftsteller und

dieses Zeitalters überhaupt es sind, in denen das Wort als Bezeichnung eines Tages vorkommt. Ganz falsch ist aber, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, wenn Wieseler meint, daß als Rüsttag auf das Passah gefaßt unsere Formel den 13ten Nisan bezeichnen würde; es beruht die Behauptung darauf, daß derselbe dabei, wie auch sonst in seiner Abhandlung, die sabbathlichen Festtage der Juden von ihren übrigen Festtagen nicht gehörig unterscheidet. Wurde nun auch, was das Osterfest betrifft, später der 14te Nisan vielfach mit zum Feste gerechnet und zwar so, daß man (nach der Mischna *tr. Pesach.* c. 4. §. 1. 5) an manchen Orten, besonders in Galiläa, sich auch an diesem Tage so viel wie möglich der Arbeit enthielt, so hatte er doch keinen sabbathlichen Charakter wie der 15te; und so ist auch wenn im Thalmud von dem עֶרֶב des Passah die Rede ist, immer der 14te Nisan gemeint, gleichwie der Ausdruck, so viel ich weiß, auch in Beziehung auf andere Festtage nur gebraucht wird, wenn und wiefern für sie sabbathliche Ruhe geboten ist, so daß עֶרֶב insofern wirklich unserm παρασκευὴ entspricht. — Daß aber der sabbathliche Festtag selbst, wie hier der 15te Nisan, sollte als παρασκευὴ bezeichnet sein, ist so unnatürlich wie man sich nur etwas denken kann. Hengstenberg selbst meint (S. 806), es würde allerdings etwas Befremdendes haben, wenn hier der erste Festtag schlechthin als Rüsttag bezeichnet wäre, „da seine Qualität als erster Festtag unendlich die als Rüsttag überwog;" es sei aber hier dasjenige, was dem Tage als erstem Festtage eigenthümlich war, schon vorüber gewesen, so daß der Rest desselben in diesem speciellen Zusammenhange grade als Rüsttag in Betracht kam. Allein schon oben (S. 118) ist bemerkt, daß der Zusammenhang der Johanneischen Erzählung durchaus nicht darauf führt, daß der Evangelist hier den Tag und die Stunde in bestimmter Beziehung auf den sabbathlichen Charakter des folgenden Tages angegeben

habe, „als Grundlage" zu der weiteren Erzählung über das Verlangen der Juden, daß die Leiber nicht während des Sabbaths am Kreuze blieben. Was aber die Hauptsache ist, der sabbathliche Charakter des 15ten Nisan, wodurch er nicht Rüsttag auf einen andern Sabbath sein konnte, dauerte ja den ganzen Tag bis zum Untergange der Sonne.

Auf der andern Seite begann derselbe mit Sonnenuntergange, und später konnte auch auf keinen Fall der Anfang des Festes gesetzt werden. Für rein unmöglich ist daher die Erklärung zu halten, welche Hengstenberg (S. 787 sqq.) von dem *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* Joh. 13, 1 gibt, indem er nämlich behauptet, daß das Passah-Fest erst mit dem Essen des Passah-Lammes, als dem Kern und Mittelpunkte des ganzen Festes, beginne, diesem aber das Waschen der Füße vorangegangen sei, wobei er überhaupt leugnet, daß durch dasselbe das Mahl unterbrochen sei. Sowohl das *δείπνου γενομένου* v. 2, was Hengstenberg auch selbst will gefaßt haben: „während Mahles", als das *ἐγείρεται ἐκ δείπνου* v. 4, und das *ἀναπεσὼν πάλιν* v. 12 zeigen aufs deutlichste, daß der Evangelist das Mahl, von welchem er überhaupt spricht, als schon begonnen betrachtet, wie der Herr die Fußwaschung vornahm; und wenn dieses das gesetzliche Passah-Mahl gewesen wäre, so hätte er die Zeit in Beziehung auf diese Handlung oder das Mahl überhaupt unmöglich als *πρὸ τῆς ἑορτῆς* fallend bezeichnen können. Das Irrige der Hengstenbergischen Fassung erkennt auch Wieseler an (S. 379). Seine eigene Erklärung ist aber in anderer Beziehung nicht weniger unnatürlich. Er meint, das *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* „weise augenscheinlich auf das *εἰς τέλος* hin und beziehe sich lediglich auf den durch *ἀγαπήσας* gebildeten Participial-Satz, der durch den Satz mit *εἰδὼς* näher bestimmt und begründet werde, in der Weise, daß das Lieben Jesu bis zu Ende eben alles Lieben vor dem Passah-Feste

ausschließe, und selber mit der der vorfestlichen Zeit entgegengesetzten Zeit, also mit dem Anfange der Festzeit beginne." So meint er, sei die Stelle völlig in sich klar und so zu übersetzen: „Nachdem vor dem Feste des Passah [d. i. in den letzten Tagen vor demselben nach S. 380 Anm. 1] Jesus, da er wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er zu seinem Vater gehen solle, die Seinen, welche in der Welt bleiben sollen, geliebt hatte, liebte er sie (von da an, also vom Feste des Passah an) bis zu Ende; und da ein Mahl veranstaltet war u. s. w. So, meint Wieseler, erhelle, daß dieses Mahl, dessen Vorgänge ein Beispiel der Liebe Jesu bis zu Ende sein sollten, nach dem Johanneischen Texte nicht höchstens auch, sondern nur in die Passah-Festzeit fallen könne. Ich gestehe aber, daß es mir eine zu starke Zumuthung scheint, einem Schriftsteller wie unserm Evangelisten zuzutrauen, daß er sich über die Erweisung der Liebe des Erlösers gegen die Seinigen in solchen wahrhaft abgeschmackten Gegensätzen hätte aussprechen können. Aber auch selbst grammatisch halte ich es für unmöglich, daß das *πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π.* sich auf den zweiten Participial-Satz *ἀγαπήσας κ. λ.* beziehen könnte, und so, daß der vorhergehende erste *εἰδὼς κ. λ.* zur näheren Bestimmung dieses dann erst folgenden diente; vielmehr wenn jene Worte ihre Beziehung wirklich auf die Participial-Sätze hätten, so könnten sie grammatisch nur mit dem ersteren *εἰδὼς κ. λ.* verbunden werden, wie denn das zweite Participium *ἀγαπήσας* grammatisch ohne Zweifel an das unmittelbar vorhergehende Glied *ἵνα μεταβῇ* anzulehnen ist: er wußte, daß seine Stunde gekommen sei, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, nachdem er die Seinigen in der Welt geliebt, ihnen durch seine ganze Erscheinung, sein ganzes Leben seine Liebe bewiesen hatte. Doch hat auch jene Fassung der Zeitangabe, wo dieselbe angesehen wird als ihre Beziehung unmittelbar auf das *εἰδὼς* habend: „da Jesus

vor dem Feste wußte, daß seine Stunde gekommen sei u. s. w.", etwas Unnatürliches und durchaus Unwahrscheinliches. Denn da das πρὸ τῆς ἑορτῆς nach dem Zusammenhange mit der vorhergehenden Geschichtserzählung (vergl. 12, 1. 12) jedenfalls nur von einer kurzen Zeit vor dem Feste gemeint sein kann, so läßt sich von unserm Evangelisten am wenigsten glauben, daß er das Wissen Jesu über die Nähe seiner Heimkehr zum Vater sollte ausdrücklich von da an datirt haben. Es kann vielmehr wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Schriftsteller jene Zeitbestimmung gesetzt hat in Beziehung auf die spezielle Thatsache, welche er gleich berichtet, die Haltung des Mahles und die dabei von dem Erlöser an seinen Jüngern verrichtete symbolische Handlung des Fußwaschens. Aber für rein unmöglich halte ich es, daß der Evangelist als bestimmte Bezeichnung für diese einzelne Handlung oder die dabei von dem Herrn bewiesene Liebe könnte das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς gemeint haben. Selbst wenn man die Worte mit Lücke u. a. fassen könnte, was schwerlich erlaubt ist: „er bewies ihnen zuletzt seine Liebe": wie hätte der Evangelist sich wohl so ausdrücken können, daß der Herr in der Handlung der Fußwaschung den Seinigen den letzten Beweis oder zum letzten Male einen Beweis seiner Liebe gegeben habe, da als solcher sich von selbst die Hingabe des Erlösers in den Tod hinstellt (vergl. Joh. 15, 12 sq.)? Noch weniger läßt sich, daß der Evangelist an diesen Culminationspunkt in der Liebeserweisung des Herrn gedacht habe, bezweifeln, wenn wir das εἰς τέλος in dem in solcher Verbindung allein natürlichen Sinne fassen (wie z. B. in ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13): er liebete sie und bewies seine Liebe gegen sie bis ans Ende. Dann aber lassen diese Worte sich unmöglich mit dem πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τ. π. verbinden und überhaupt nicht als den Hauptsatz der vorhergehenden Periode betrachten, und es

ist sicher falsch, wenn Lücke Ausg. 2 u. 3, so wie andere der neuesten Ausleger mit Lachmann und vielleicht zunächst durch dessen philologische Autorität bestochen wieder, wie die älteren Ausgaben und Ausleger, die Periode mit diesem ersten Verse als abgeschlossen betrachten *). Der Evangelist hat vielmehr, wie gesagt, die Zeitangabe, womit er die Periode beginnt, in Beziehung auf die Haltung des Mahles und die dabei vom Herrn verrichtete Fußwaschung gesetzt, und als er mit derselben die Periode begann, schon im Sinne gehabt als Hauptsatz folgen zu lassen: *δείπνου γενομένου ... ἐγείρεται κ. λ.* — Die Worte *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς* bilden bloß eine parenthetische Bemerkung des Evangelisten, zu welcher derselbe durch den zweiten Participial-Satz *ἀγαπήσας κ. λ.* (über dessen Verhältniß zu dem ersteren s. oben) veranlaßt ist, und worin er dessen Gedanken bestimmt dahin erklärt, daß Jesus diese Liebe zu den Seinigen auch bis zum letzten Augenblicke seines Lebens bewahrt und bewiesen habe. Daß der Evangelist dazu kommen konnte, diesen Gedanken hier einzuschalten, scheint mir nach seinem Charakter sehr natürlich und begreiflich, und ich begreife nicht, wie Lücke (S. 546) darin etwas Mattes finden kann. Eben so finde ich es natürlich, daß, da v. 2 noch wieder Participial-Sätze, und zwar im absoluten Genitiv und mit anderem Subjecte vorhergehen, der Schriftsteller, ehe er den Hauptgedanken, worauf die Zeitangabe v. 1 sich bezieht, ausspricht, das *εἰδὼς* v. 1 nach denselben v. 3 wieder aufgenommen hat; denn es ist unrichtig, wenn Lücke (a. a. O.) sagt, daß der Inhalt beider *εἰδὼς* zu verschieden sei, um eine solche Ansicht zu gestatten; vielmehr ist der Hauptgedanke auch des zweiten *εἰδὼς*

---

*) Wie Tholuck sich eigentlich die Sache grammatisch und überhaupt genauer denkt, habe ich ungeachtet mehrmaligen Lesens seiner Erörterung (S. 300) mir nicht klar machen können.

nur die Wiederhohlung des bei dem ersteren v. 1 Ausgesprochenen, daß Jesus zu Gott zurückkehre, und das Vorhergehende, daß er von Gott gekommen sei und der Vater ihm Alles in seine Hände gegeben habe, sind hier nur Nebengedanken, welche zu jenem bloß hinleiten sollen. Darnach gestaltet also das Ganze sich so: „Vor dem Feste des Passah aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, da er die Seinigen in der Welt geliebt hatte — bis ans Ende liebte er sie — da ein Mahl stattfand, als der Teufel es schon ins Herz des Judas geworfen hatte, ihn zu überantworten, da stand er, da er wußte, daß ihm der Vater Alles in seine Hände gegeben habe, und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott heimgehe, vom Mahle auf u. s. w." Das *δείπνου γενομένου* kann hier nichts Anderes heißen als: da ein Mahl veranstaltet war, stattfand; wie weit dasselbe vorgeschritten war, liegt nicht darin; wohl aber zeigt, wie oben bemerkt, das Folgende (v. 4. 12), daß dasselbe schon begonnen hatte, ein Zeitpunkt, der unmöglich hätte als *πρὸ τῆς ἑορτῆς* bezeichnet werden können, wenn das Mahl das gesetzliche Passah-Mahl gewesen wäre; wie ich denn auch nicht zweifle, daß der Evangelist, wenn er an dieses gedacht hätte, an ein Mahl, welches zu der genannten *ἑορτὴ* eine so bestimmte Beziehung hatte, ja einen wesentlichen Haupttheil derselben bildete, nicht *δείπνου* ohne Artikel würde gesetzt haben, sondern *τοῦ δείπνου*, und mich sehr wundert, daß Winer (Gramm. d. N. T. §. 18. Ausg. 5. S. 140) es anders ansieht; denn weder bezeichnet *δεῖπνον* für sich die Festmahlzeit, wie Winer es faßt, noch kann, daß bestimmt diese gemeint sei, in dem *πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π.* liegen, wie man auch diese Worte beziehen mag. — Hiernach liegt denn wirklich in dieser Stelle schon ein, wie ich glaube, sicherer Beweis, daß

das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern nach der Johanneischen Darstellung vor dem Abende stattgefunden hat, an welchem die Juden gesetzlich das Passah-Lamm aßen, und womit nach der gesetzlichen Bestimmung das eigentliche Passah-Fest begann. — Die Bezeichnung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π.* hat an sich etwas Unbestimmtes und bedeutet nicht nothwendig den Tag oder Abend unmittelbar vor dem Passah-Feste; vergl. Joh. 11, 55. Doch glaube ich allerdings, daß der Evangelist hier dadurch schon bestimmt hat diesen Vortag andeuten wollen, wie denn der weitere Verlauf seiner Erzählung darüber, daß er an diesen und nicht etwa an einen noch früheren Tag gedacht hat, keinen Zweifel läßt. Daß er nicht hier *ἐν τῇ παρασκευῇ τοῦ πάσχα* setzt, hat seinen Grund darin, weil der Begriff der *παρασκευὴ* eines Sabbaths oder sabbathlichen Festtages sich zwar nicht auf die letzten Stunden des vorhergehenden Tages, aber doch nur auf den wirklichen Tag beschränkte, nicht aber die vorhergehende Nacht und Abend mit umfaßte, wie denn, daß nach Thalmudischem Sprachgebrauche dieses mit dem עֶרֶב eines Sabbaths der Fall war, und derselbe nicht schon mit dem Sonnenuntergange am Abende des Donnerstages beginnt, Stellen wie Misch. *tr. Schabb.* c. 1, 3. 2, 7. 24, 1. u. a. deutlich zeigen. Dabei halte ich es wenigstens für möglich, ja nicht ganz unwahrscheinlich, daß der Evangelist in der Voranstellung dieser Zeitbestimmung: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π.* die durch andere evangelische Schriften und in der evangelischen Paradosis verbreitete Vorstellung, daß das letzte Mahl des Herrn das gesetzliche Passah-Mahl am 15ten Nisan gewesen sei, auf leise Weise hat berichtigen wollen, wie es eine gleiche Bewandniß wohl mit der Angabe K. 3, 24 hat.

Nicht minder wichtig ist in demselben 13ten Kapitel des Johannes v. 29, obwohl Wieseler (S. 301) meint, daß auch diese Stelle weit mehr für als gegen die synoptische Ansicht sei,

während Hengstenberg dieselbe ganz mit Stillschweigen übergeht, und Tholuck (S. 381) gesteht, daß der Beweis aus dieser Stelle gegen die von ihm vertheidigte Vorstellung vielen Schein habe, aber meint, daß ihm schon das Gewicht von v. 1. 2 gegenüberstehe. Wie es damit steht, haben wir eben gesehen. Was aber jene Stelle selbst betrifft, wo der Evangelist erzählt, daß die Jünger, welche die Worte des Herrn an den Judas Ischarioth nicht verstanden, zum Theil gemeint hätten, er habe ihm aufgetragen, einzukaufen, was sie zum Feste nöthig hätten (*ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν*), so ist klar, daß der Evangelist die *ἑορτὴν*, wofür das Einkaufen stattfinden konnte, als noch bevorstehend voraussetzt, und es kann eben so wenig zweifelhaft sein, daß er an keine andere *ἑορτὴν* denkt als an die v. 1 bezeichnete *ἑορτὴν τοῦ πάσχα*. Wenn nun aber dort das *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* als Bezeichnung einer Zeit vor dem gesetzlichen Passah-Mahle zu nehmen ist — und darin stimmen, wie ich glaube, alle Ausleger überein, bei aller sonstigen Verschiedenheit der Deutung der Stelle und der grammatischen Beziehung dieser Worte — so würde er sich gewiß hier nicht dieses Ausdruckes *ἀγοράζειν εἰς τὴν ἑορτὴν* bedient haben — und es sind doch seine Ausdrücke, worin er die Gedanken der Jünger angibt — wenn er inzwischen die *ἑορτὴν* als eingetreten und das einen Hauptbestandtheil derselben bildende Passah-Mahl als vollendet oder auch nur beinahe vollendet betrachtet hätte, wenn also das Mahl, wovon er hier erzählt, jenes gesetzliche Passah-Mahl gewesen wäre. Aber auch die Jünger selbst würden nach dem Halten dieses Mahles etwaige Einkäufe für die übrige Zeit des Passah-Festes wohl schwerlich ohne weiteres als ein *ἀγοράζειν εἰς τὴν ἑορτὴν* bezeichnet haben, so wenig als wohl bei uns jemand am Vormittage des ersten Weihnachtstages nach der Hauptpredigt in Beziehung auf etwaige Einkäufe für die noch übrige Festzeit

ohne weiteres von einem Einkaufen aufs Fest oder für das Fest reden würde. Es ist daher die Frage über die Bedeutung dieser Stelle gar nicht einmal davon abhängig, ob es in dem Zeitalter nicht als ungesetzlich gegolten habe, in dieser festlichen Nacht, welche mit zum sabbathlichen Hauptfesttage gehörte, überhaupt irgend Einkäufe zu machen, wie Almosen an die Armen zu geben. Wie ließe es sich aber nur mit einiger Wahrscheinlichkeit denken, daß in dieser Nacht und zur Zeit, wo alle Hausväter in Jerusalem mit ihren Hausgenossen selbst durch die Theilnahme an dem Festmahle in Anspruch genommen waren, die Hallen und Läden der Kaufleute sollten geöffnet gewesen sein? während es sehr natürlich ist, daß sie grade am vorhergehenden Abende werden möglichst lange offen gewesen sein, zumal da Manche selbst das Arbeiten schon am Vormittage des 14ten Nisan meinten vermeiden zu müssen (Mischn. *tr. Pesach.* 4, 1. 5). Wenn daher behauptet wird, diese Stelle sei weit mehr für als gegen die von uns bestrittene Ansicht, so weiß ich in der That nicht, wie ich das benennen soll *).

---

*) Tholuck a. a. O., indem er geltend macht, daß an Sabbathen auch den Armen unter gewissen Clausulirungen etwas gegeben werden durfte (nach d. Mischna *tr. Schabb.*, c. 1, 1), meint besonders hier noch daran erinnern zu müssen, daß zur Passah-Mahlzeit jedem Armen die Mittel zu vier Bechern Wein verschafft werden müßten (nach ib. *tr. Pesach.* c. 10, 1), ohne zu bedenken, daß dieses doch gewiß vor dem Anfange des 15ten Nisans geschehen mußte, nicht aber, wenn das gesetzliche Festmahl schon begonnen hatte oder gar vorbei war. Derselbe beruft sich auf *tr. Pesach.* c. 4, 5 dafür, daß die Schule Hillels die dem Festtage vorangehende Nacht für weniger heilig hielt als diesen selbst. Allein wenn es dort heißt, die (strengere) Schule des Schamai habe die Nacht (לילה) zu arbeiten verboten, die des Hillel aber es bis zum Sonnenaufgange gestattet, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach dieses nicht von der Festnacht gemeint, in der das Passah-Mahl gehalten ward, sondern von der vorhergehenden vom 13ten auf den 14ten Nisan, wie z. B. auch Movers (H. VIII. S. 64) es ohne weiteres faßt.

Was endlich die Stelle Joh. 19, 31 betrifft, wo erzählt wird, die Juden hätten den Pilatus gebeten, er möge den Hingerichteten die Beine zerbrechen und sie fortnehmen lassen, damit die Leichname nicht am Sabbathe am Kreuze blieben, weil es Rüsttag war; denn der Tag jenes Sabbathes sei groß gewesen (*ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν· ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*): so ist hier Wieseler (S. 385 sq.) zufrieden, daß die Stelle auch mit seiner Ansicht vereinbar sei (Tholuck berührt sie kaum S. 305. 380), während Hengstenberg (S. 807) sich in seiner Weise tapferer beweist und behauptet, daß die Stelle das grade Gegentheil von dem beweise, wofür sie von den Vertheidigern unserer Ansicht geltend gemacht werde; der Tag, von dem hier die Rede sei (als *μεγάλη κ. λ.*) könne gar nicht der erste Festtag sein, da bei diesem als dem wichtigsten Tage des ganzen Jahres die Qualität als Festtag die Qualität als Sabbath überwiegen würde, während hier (nämlich wohl in der Weise wie Johannes den Tag bezeichnet) umgekehrt die Qualität als Sabbath die vorzüglichste sei, der Charakter als Festtag nur als hinzutretend erscheine. Diese Argumentation findet eigentlich ihre Widerlegung in Dem, was Wieseler a. a. O., freilich zu anderem Zwecke, bemerkt, daß wir Christen leicht das wahre Verhältniß zwischen dem Sabbath und den Festtagen der Juden verkennen, indem wir den ersteren mit unserm Sonntage vergleichen und bei uns die Festtage heiliger sind und mit mehr Sabbath-Ruhe gefeiert werden als unsere gewöhnlichen Sonntage. Von beiden Gelehrten wird jedoch hierbei übersehen, daß der erste Passah-Tag, der 15te Nisan, ein Sabbath war und seine besondere Heiligkeit durch seinen sabbathlichen Charakter erhielt, und daß er eben deßhalb, wie schon oben (S. 120) bemerkt ist, wenn er auch auf einen Freitag fiel, unmöglich hätte als *παρασκευὴ* für den folgenden Wochen-Sabbath betrachtet und bezeichnet werden kön-

nen. Wie kann namentlich Hengstenberg das für möglich halten grade nach der Weise, wie er von der Wichtigkeit dieses ersten Festtages redet? Sollte ihm der innere Widerspruch, worin seine eigene Argumentation sich verwickelt, so ganz entgangen sein? Es kommt daher hier gar nicht einmal darauf an, ob auch wohl ein Sabbath als μεγάλη bezeichnet werden konnte, welcher und weil er auf einen der mittleren Tage des Festes, namentlich auf den 16ten Nisan fiel. Aber irgend wahrscheinlich ist es gewiß nicht, daß der Evangelist sich aus einem solchen Grunde dieser Bezeichnung sollte bedient haben, da dieses Verhältniß, daß der Sabbath auf irgend einen der Tage des Passah-Festes fiel, sich nothwendig in jedem Jahre begeben mußte, also nicht grade so etwas Besonderes war; während, daß derselbe auf den ersten Passah-Tag fiel, natürlich nur selten stattfand, etwa alle sieben Jahre. Darüber wenigstens kann kein Zweifel sein, daß der Sabbath, wenn er überhaupt an Wichtigkeit und Heiligkeit gewinnen konnte, es am ehesten dadurch konnte, daß der Wochen-Sabbath mit dem sabbathlichen Festtage zusammenfiel, und dadurch jedenfalls in einem viel vorzüglicheren Grade als wenn er auf einen nicht-sabbathlichen Festtag, wie die mittleren Tage des Osterfestes, fiel, und daß daher auch die ausdrückliche Hervorhebung des Sabbath-Tages als μέγας mit viel größerer Wahrscheinlichkeit auf die Voraussetzung des ersteren als des zweiten Falles führt. Und dieses um so mehr, da μέγας bei den Hellenistischen Juden recht eigentliche Bezeichnung für diejenigen Tage eines mehrtägigen Festes scheint gewesen zu sein, die einen sabbathlichen Charakter hatten, und wofür im Thalmud die Benennung יום טוב vorkommt, im Gegensatze gegen die übrigen, welche im Thalmud als מועד קטן, kleines Fest, bezeichnet werden; worüber s. Movers H. VII. S. 68 sq. Dafür spricht namentlich Joh. 7, 37 die Bezeichnung des letzten (d. i. ohne Zweifel des ach-

ten) Tages des Laubhüttenfestes als ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς, und das ἡμέρα μεγάλη der LXX Jes. 1, 13 als Uebersetzung des Hebräischen מִקְרָא קֹדֶשׁ in Beziehung auf die, wie an den Wochen-Sabbathen, so an den sabbathlichen Festtagen, z. B. zur Osterzeit am ersten und siebenten Tage des Festes (Levit. 23, 7. 8. Num. 28, 18. 25), stattfindende Festversammlung des Volkes. Auf dieselbe Weise ist aber auch das τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων in der Stelle des Claudius Apollinaris, B. von Hierapolis, (im *Chron. paschal. Alexandr. ed. Bonn.* Vol. I. 1832. p. 14) zu fassen, wo er von den Quatuordecimanern spricht, welche behaupteten, daß Christus an diesem Tage gelitten habe *).

---

*) Die ganze Stelle des Apollinaris lautet so: εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, σύγγνωστον πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καί διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Gewiß falsch ist, wenn Rettberg (in s. Abhandl. über den Pascha-Streit der alten Kirche in Illgen's Zeitschr. f. histor. Theol. Bd. II. (1832) St. 2. S. 117) und Baur (S. 639 sq.) die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τ. ἀζ. αὐτὸς ἔπαθεν nicht mehr als zur Behauptung der Quatuordecimaner gehörend betrachten, sondern als eingemischte Widerlegung des Apollinaris, und es von dem 14ten Nisan verstehen; der hätte auf keinen Fall als ἡ μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων betrachtet werden können. Aber auch das grammatische Verhältniß der Sätze spricht, wie richtig Ebrard (Ev. Joh. S. 117) zeigt, gegen diese Fassung und läßt nicht zweifeln, daß auch dieses Glied noch zur Behauptung der Quatuordecimaner, wie Apollinaris dieselbe anführt, gehört; sie stützten sich für ihre Feier des 14ten Nisan darauf, daß auch Christus an diesem Tage mit seinen Jüngern das Passah-Lamm gegessen habe, den Tag vor seinem am Haupttage des Festes erfolgten Leiden. Es wird dabei die Zeit des letzten

Durch alles Dieses achte ich mich berechtigt, die Annahme, daß nach der Johanneischen Darstellung Christus am 14ten Nisan gekreuzigt ist und das letzte Mahl mit seinen Jüngern am vorhergehenden Abende, einen Tag vor der für das gesetzliche Passah-Mahl bestimmten Zeit, gegessen hat, für ein gesichertes Resultat jeder gesunden und unbefangenen Auslegung zu erklären, und zu behaupten, daß das Beharren bei der entgegengesetzten Annahme, wenn auch von einem an sich löblichen, doch nicht rein von dem Bestreben ausgehen kann, rücksichtslos den eignen Sinn des evangelischen Schriftstellers zu erforschen.

Nicht minder sicher ist, daß die anderen Evangelisten alle drei es so darstellen und nicht anders wissen als daß Jesus das letzte Mahl mit den Jüngern als das Passah-Mahl und zu der für dieses bei den Juden gesetzlichen Zeit gegessen habe (Matth. 26, 17. 19. 20. Marc. 14, 12. 16. 17. Luc. 22, 7 sq. 11. 13), wornach denn der Freitag, an welchem der Herr gekreuzigt ward, auf den 15ten Nisan würde gefallen sein.

Es ist daher die Differenz des Johanneischen Evangeliums und der Synoptiker in diesem Punkte anzuerkennen, und es kann die Frage nur sein, auf wessen Seite die genauere und getreuere Darstellung ist. Hier hat nun nach dem Vorgange anderer Gegner der Echtheit des Johanneischen Evangeliums zuletzt wieder Baur sich zu Gunsten der Synoptiker erklärt;

Mahles des Herrn und die seines Leidens als zwei verschiedne auf einander folgende Tage nur insofern bezeichnet, als der Abend des 14ten Nisan, an welchem nach dem Gesetze das Passah-Lamm gegessen ward, und der nach der Jüdischen Tageberechnung eigentlich schon zum 15ten Nisan gehörte, noch mit zum vorhergehenden Tage selbst, dem 14ten Nisan, gerechnet wird; denn gemeint ist es von ihnen offenbar so, daß Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern als ein eigentliches Passah-Mahl zu der für dieses im Gesetze bestimmten Zeit gehalten habe.

aber gewiß nicht mit Recht. Ich bemerke in der Beziehung Folgendes.

a) Für den Vorzug der synoptischen Darstellung vor der Johanneischen scheint zwar der Umstand zu sprechen, daß hier wie drei Zeugen gegen einen auftreten. Allein dagegen macht keins der synoptischen Evangelien im mindesten selbst darauf Anspruch, das Werk eines unmittelbaren Jüngers des Herrn oder namentlich eines Augenzeugen und Theilnehmers an den Ereignissen der Leidensgeschichte zu sein, wohl aber macht das vierte diesen Anspruch, und zwar das Werk des geliebtesten und vertrautesten Jüngers. Baur spricht sich zwar in seiner Abhandlung wiederhohlt so aus (z. B. S. 4. 58), als ob das erste Evangelium gleichen Anspruch auf apostolischen Ursprung wie das vierte mache und zu machen habe, und somit, wo beide differiren, Augenzeuge gegen Augenzeuge, Apostel gegen Apostel stehe, und als ob seine Sache auch noch nicht so stehe, daß es sich dieses Anspruchs völlig zu begeben hätte. Allein abgesehen davon, daß, wo es nicht grade die Bekämpfung der Echtheit oder historischen Glaubwürdigkeit einer andern Schrift des neutestamentlichen Kanons gilt, Baur wohl am wenigsten bereit sein würde, zum Ritter für die apostolische Abfassung des ersten Evangeliums zu werden, so ist die Sache hier ja die, daß der Verfasser dieser Schrift an keiner einzigen Stelle selbst darauf Anspruch macht, für einen Apostel oder auch nur Augenzeugen und Theilnehmer der berichteten Begebenheiten gehalten zu werden, und auch in der Erzählung über die Berufung des Matthäus nicht aufs leiseste ein näheres Verhältniß seiner Person zu diesem Jünger andeutet; was sich in dem vierten Evangelium ganz anders verhält. Wir haben also auf der einen Seite das Zeugniß einer Schrift, welche entschieden darauf Anspruch macht, für das Werk eines Theilnehmers an den evangelischen Ereignissen, eines Apostels und des vertrautesten Jün-

gers des Herrn gehalten zu werden, auf der andern Seite Relationen dreier Schriftsteller, von denen keiner weder hier noch sonst irgendwo in seiner Schrift sich als Augenzeugen und unmittelbaren Theilnehmer der Begebenheiten bezeichnet; und wenn wir dazu nehmen, daß so viele Anzeichen darauf führen, daß dieselben nicht als von einander unabhängige Zeugen zu betrachten sind, und wir, was die ursprünglich zu Grunde liegende Relation betrifft, wenigstens auch keine Sicherheit haben, daß dieselbe in der Gestalt, worin sie von den Synoptikern benutzt ist, unmittelbar von einem Apostel herrührt (s. darüber S. 70 sqq.), so haben wir gewiß von vorn herein einige Berechtigung, das Johanneische Zeugniß nicht unter das synoptische zu stellen, sondern über dasselbe, und das letztere nach dem ersteren zu beurtheilen, wenn wir nicht zuvor auf anderem Wege uns davon überzeugt haben, daß das vierte Evangelium eine unechte untergeschobene Schrift ist.

b) Ein sehr günstiges Vorurtheil für den Johanneischen Bericht über die Zeit des letzten Mahles des Herrn mit seinen Jüngern und seines Todes in Verhältniß zu dem synoptischen muß es erwecken, daß jener in dieser Beziehung, wie wir gesehen haben, durchaus in sich zusammenstimmt, sowohl in seinen ausdrücklichen Angaben, als in seinen Andeutungen und Voraussetzungen, nicht so aber dieser. Denn so bestimmt sie die Zeit, wo der Herr das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt, als den Abend bezeichnen, wo es für die Juden gesetzlich war, das Passah-Lamm zu essen, so bezeichnet doch keiner derselben im weiteren Verlaufe seiner Erzählung den Tag der Hinrichtung als den ersten (oder, wenn der 14te Nisan mitgerechnet wird, als den zweiten) Tag des Passah-Festes oder überhaupt als einen sabbathlichen Feiertag, wie dieser Tag, der 15te Nisan, war; vielmehr findet sich darin Mehreres, was mit dieser Voraussetzung sich schwer vereinigen läßt. Dahin gehört außer

der von mir ſchon früher in dieſer Beziehung geltend gemachten Stelle Luc. 23, 56 sq. (ſ. S. 35), womit auch zu vergleichen Marc. 15, 46. Matth. 27, 59. 60, noch namentlich Luc. 23, 26. Marc. 15, 21. Denn indem dieſe beiden Evangeliſten den Simon von Kyrene, als man ihn nöthigte, dem Herrn das Kreuz nachzutragen, ausdrücklich bezeichnen als *ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ*, iſt das von ihnen aller Wahrſcheinlichkeit nach doch ſo gemeint, daß er grade von der Arbeit auf dem Felde zurückgekommen ſei; wie hätte das aber wohl am ſabbathlichen Haupttage des Paſſah-Feſtes ſein können? Eben dahin gehört auch, wie richtig Movers geltend macht (VII, 75), daß auch bei den Synoptikern der Todestag des Herrn als *παρασκευὴ* und *προσάββατον* bezeichnet wird (Matth. 27, 56. Luc. 23, 54. Marc. 15, 42), wie ſie ihn ſchwerlich hätten bezeichnen können, wenn er ihnen als ein Sabbath, wie der 15te Niſan war, vor Augen geſtanden hätte. Liegt hier nicht die Vermuthung nahe, daß auch bei der ſynoptiſchen Darſtellung urſprünglich ein Bericht zu Grunde liegt, worin gleichfalls als der Todestag des Herrn nicht der 15te, ſondern der 14te Niſan, wenn auch nicht ausdrücklich bezeichnet, aber doch vorausgeſetzt ward, und daß ſich damit erſt ſpäter durch ein Mißverſtändniß die Annahme verbunden hat, daß Jeſus das letzte Mahl mit ſeinen Jüngern zu der für das Eſſen des Paſſah-Lammes geſetzlichen Zeit gehalten habe? ſo daß nun denn in der hieraus gefloſſenen Darſtellung unſerer ſynoptiſchen Evangelien die beiden zu einander nicht ſtimmenden Vorausſetzungen auf unbewußte Weiſe neben einander laufen. So ließe es ſich auch wohl erklären, daß Matth. 26, 5. Marc. 14, 2 das Vorhaben der Synedriſten, Jeſum nicht auf dem Feſte gefangen zu nehmen und zu tödten, hervorgehoben iſt, nachher aber nichts darüber angedeutet wird, daß und wodurch etwa veranlaßt ſie in dieſer Beziehung ihren

Entschluß geändert haben (vergl. Movers VII, 76); doch will ich auf diesen Umstand kein besonderes Gewicht legen. *)

---

*) Movers selbst glaubt sich berechtigt, vorauszusetzen, daß die synoptische Darstellung auch über die Zeit des letzten Mahles des Herrn mit der Johanneischen durchaus harmoniren müsse (H. VIII. S. 71 sqq.), schlägt dazu aber eine Erklärungsweise ein, wovon ich nicht weiß, wie dieselbe vor seinem exegetischen Gewissen bestehen kann. Nämlich Matth. 26, 17. Marc. 14, 14 will er das τῇ πρώτῃ (ἡμέρᾳ) τῶν ἀζύμων (ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον) von dem Anfange des 14ten Nisans nach Jüdischer, oder dem Abende des 13ten nach unserer Tagesrechnung verstehen, an welchem selben Abende, nur später, Jesus auch nach diesen Evangelisten, einen Tag vor der bei den Juden gesetzlichen Zeit, das Passah-Lamm mit seinen Jüngern gegessen habe; noch weniger Schwierigkeit, meint er, mache Luc. 22, 7, da der dort gebrauchte Ausdruck: ἠλθεν ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα sagen wolle, daß der erste Tag der ungesäuerten Brote, an welchem (Nachmittags) das Osterlamm geschlachtet zu werden pflegte, noch nicht gekommen war, sondern erst heranrückte, so daß Lucas das Ende des 13ten Nisans als den Augenblick zu bezeichnen scheine, in welchem Jesus seinen Jüngern den Auftrag für die Passah-Mahlzeit ertheilte, und somit zwischen ihm und den beiden ersten Evangelisten, die den schon angefangenen ersten Tag des Festes nennen, eine unbedeutende Differenz stattfinde. Allein zuvörderst das ἠλθε δὲ ἡ ἡμέρα κ. λ. bei Lucas kann nicht anders sollen als geschichtlich fortschreitend erzählen, daß der Tag gekommen sei, und, als das Folgende (v. 8) geschahe, gekommen war. Dann will ich keineswegs leugnen, daß sowohl Lucas als die beiden anderen Synoptiker sich auf die Weise, wie an den angeführten Stellen geschieht, allenfalls auch in Beziehung auf den Anfang des 14ten Nisan, den Abend des 13ten nach unserer Tagesberechnung, hätten ausdrücken können. Allein der weitere Verlauf der Erzählung zeigt deutlich, daß die Evangelisten es sich nicht auf diese Weise gedacht haben. Wie ist es wohl denkbar, daß die Jünger nach Sonnenuntergange in Beziehung auf ein noch denselben Abend zu haltendes außerordentliches Mahl ohne weiteres so hätten fragen können, wie bei Matthäus und Marcus: „wo willst Du, daß wir Dir das Passah-Mahl zurichten?“, daß sie darauf nach der Anweisung des Herrn in einem fremden Hause

c) „Was so geneigt macht (machen muß), der Johanneischen Darstellung den entschiedenen Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die größere innere Wahrscheinlichkeit der Sache", nämlich daß die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu auf den 14ten, als daß sie auf den 15ten falle, indem „ein Hergang der Sache, wie der von den Synoptikern erzählte, mit der Strenge des Jüdischen Gesetzes in Collision kommen mußte", und „es sich nicht denken läßt, wie die Juden als Juden ohne Rücksicht auf die von ihnen sonst so heilig gehaltene Fest- und Sabbaths-Zeit so sollten gehandelt haben". So Baur selbst S. 434 sq., der aber grade in dieser größeren inneren Wahrscheinlichkeit der Johanneischen Darstellung wiederum Grund findet, bedenklich zu werden, und zu urtheilen, daß der Verfasser des vierten Evangeliums — ohne sich um die geschichtliche Wahrheit zu kümmern — gesucht habe, in seiner Erzählung den auffallenden Anstoß gegen die Jüdische Sitte, der in dem synoptischen Hergange der Sache liege, zu beseitigen. Nachher meint er denn (S. 437), daß das Hauptfactum, die Hin-

---

alles dazu Erforderliche zugerichtet hätten, und dann die Zeit, wo das Mahl begann, bloß durch ὀψίας γενομένης (Matth. v. 20. Marc. 17) bezeichnet worden wäre? Und das ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα Luc. 22, 14 kann schwerlich anders gemeint sein, als von der bestimmten Zeit, wo gesetzlich das Passah gegessen werden mußte. Es muß daher gewiß zugegeben werden, daß den synoptischen Evangelisten nicht bewußt gewesen ist, daß das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern den Abend vor der für das Passah-Mahl bei den Juden gesetzlichen Zeit stattgefunden hat. Im Uebrigen kann ihre Erzählung über die Zurichtung zu dem Mahle wesentlich geschichtlich sein, und können dabei die Worte des Herrn Matth. 26, 18: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι, πρός σε ποιῶ τὸ πάσχα κ. λ. sich eben darauf bezogen haben, daß er in Voraussicht des ihm Bevorstehenden die Feier des Passah-Mahles vorausgenommen habe, besonders wohl um es zur Einsetzung des heiligen Abendmahles zu benutzen; wie denn eben darauf sich auch seine Worte Luc. 22, 15 aller Wahrscheinlichkeit nach bezogen haben.

richtung am Feste, am wenigsten Schwierigkeit verursache, wenn sie als eine rein Römische Handlung betrachtet werde; und was das Uebrige betreffe, was von Seiten der Juden selbst geschehen sei, so sei zu erwägen, daß wenn die Sache an sich so unwahrscheinlich wäre, wie sie zu sein scheine, es nicht minder unbegreiflich sei, wie Schriftsteller, welche mit der Jüdischen Sitte so genau bekannt sein mußten, wie die Synoptiker, an dem ganzen Hergange der Sache so wenig irgend einen Anstoß nehmen konnten; entweder müsse man dabei sich beruhigen, oder es sich gestehen, daß auf der Reihe dieser letzten Begebenheiten des Lebens Jesu noch ein größeres Dunkel liege, als bisher zu sein schien; wenn man aber auch einen andern Hergang der Sache für wahrscheinlich halte als den von den Synoptikern erzählten, könne man diese Ansicht in keinem Falle auf die geschichtliche Autorität des Johanneischen Evangeliums stützen. — Von diesem Baur'schen Räsonnement, zu dessen Charakterisirung es für verständige Leser weiter keines Commentars bedarf, auf welches wir indessen bald noch werden zurückkommen müssen, möge uns vergönnt sein, uns das Geständniß anzueignen, daß der Hergang nach der Johanneischen Darstellung hinsichtlich des Monathstages der Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung des Herrn entschieden eine größere innere Wahrscheinlichkeit in sich trägt als nach der synoptischen; und dieses sollten billiger Weise Alle zugeben, wenn sie auch behaupten, daß der letztere an sich nicht unglaublich oder unmöglich sei. Um aber hierüber zu entscheiden oder ein wenigstens wahrscheinliches Urtheil zu gewinnen, ob der Tod Jesu, was die Betheiligung der Juden und Jüdischen Oberen dabei betrifft, auch am sabbathlichen Passah-Tage habe stattfinden können, müssen wir die verschiedenen dabei in Betracht kommenden Akte unterscheiden. Was hier zuvörderst die Gefangennehmung betrifft, so läßt sich von vorne herein nicht zwei-

feln, daß dergleichen an Sabbathen öfters vorkam, ohne daß es als eine Verletzung des Sabbathes betrachtet ward, wie das auch Joh. 7, 32 zeigt (vergl. auch Movers VIII. S. 66). Aber ganz ohne Schwierigkeit scheint es mir doch nicht, zumal da Waffen am Sabbath zu tragen eigentlich nicht erlaubt war, (s. Mischn. *tr. Schabb.* c. 6, 4) was auch aus Josephus erhellt (s. Movers a. a. O.), daß das Synedrium sollte grade in der Festnacht, unmittelbar nach dem Festmahle eine bewaffnete Schaar wider den Herrn ausgesandt haben. Man könnte indessen sagen, sie hätten grade diese Gelegenheit und Zeit nicht vorüber gehen lassen wollen, wo sie hoffen konnten, seine Gefangennehmung am ehesten ohne Volksauflauf zu bewerkstelligen. Nur würde man da um so eher erwarten, daß sie sich dann begnügt hätten, Jesum in sichern Verwahrsam zu setzen, um ihn nach dem Feste, wenigstens nach dem sabbathlichen ersten Passah-Tage zu richten, da sie selbst die Sache am Feste vorzunehmen so bedenklich gewesen waren, und gerichtliche Handlungen am Sabbathe und sabbathlichen Festtage schwerlich ohne Verletzung des Sabbathes vorgenommen werden konnten. Für die Behauptung, daß auch an Sabbathen und Festtagen vom Synedrium Gerichte gehalten wurden, wird eigentlich nur die Thalmudische Stelle *tr. Sanhedr. fol.* 88, 1 angeführt (so noch von Hengstenberg S. 813, Tholuck S. 304 sq., Wieseler S. 361 u. a.), allein sicher mit Unrecht. Es heißt dort, daß das Synedrium sich an den Sabbathen und Festtagen nicht in dem gewöhnlichen Lokale, dem steinernen Zimmer (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) versammelt habe, sondern im חֵיל, einem mit Mauern umgebenen zehn Ellen breiten Zwinger vor dem Vorhofe der Weiber. Allein daraus folgt durchaus nicht, daß das Synedrium dort an jenen Tagen zu Gericht gesessen habe, da das ja nicht seine einzige Obliegenheit war. Jarchi z. d. St. erklärt die Wahl dieses Versammlungsortes ausdrücklich daher, weil an jenen

Tagen der Andrang des Volkes, das im Gesetz unterrichtet zu werden wünschte, größer gewesen sei, und damit es nicht das Ansehn hätte, als hätten sie wie an Werktagen Gericht gehalten (s. Lundius S. 467. Movers VIII. S. 67 sq.); dazu stimmt auch, daß Maimon. u. Cotzens. diesen Versammlungsort als בית המדרש, als Schulhaus auf dem Tempelberge bezeichnen. Sonderbar ist, daß Hengstenberg a. a. O. für die Fassung jener Stelle des Thalmud in seinem Sinne auf die „gründlichen Erörterungen" über dieselbe bei Selden *de Syned. Hebr.* verweist, da Selden L. II. c. 10 § 2 deren Aussage grade im Sinne der genannten Rabbinen faßt: „Sedendi autem illic ratio erat, quia, quum dies illi fasti seu juridici non essent, in loco suo judiciis adeo peculiari tunc considere nolebant, nec quidem ad deliberandum pro re rata aut amicius confabulandum, ne viderentur saltem judicia contra morem, tempore interdicto, exercere cet. Wie wenig aber die Thalmudisten selbst es können so gemeint haben, daß jenes Lokal im Zwinger zum Behuf von Gerichtsverhandlungen gewählt sei, zeigen andere Stellen aufs deutlichste. In der Mischna *tr. Bezah.* c. 5, 2 wird unter den Dingen, welche wie am Sabbathe, so am Festtage verboten sind, ausdrücklich das Gerichthalten genannt (לא דנין), und zwar lautet dieses Verbot ganz im Allgemeinen, nicht, wie Hengstenb. a. a. O. den Sinn angibt, so, daß diese Tage keine gewöhnlichen Gerichtstage gewesen seien. Vergl. ferner Mischn. *tr. Schabb.* c. 1. § 2, wo es verboten wird, am Vor-Sabbathe gegen die Zeit der Mincha (des Abendgebetes, während der letzteren 2—3 Stunden des Tages bis zum Sonnenuntergange) unter andern auch sich hinzusetzen, um bei einem Gerichte zu sprechen — weil man nämlich sonst leicht die rechte Zeit versäumen, es sich bis in den Sabbath hinein hinziehen und so eine Verletzung des Sabbaths entstehen könnte; was auch wieder deutlich zeigt, wie das

Gerichthalten am Sabbathe selbst als ganz unstatthaft betrachtet ward. Ein noch entscheidenderer Beweis aber, daß auch die Gemara selbst jene Stelle über das Lokal des Synedriums an Sabbathen und Festtagen nicht kann auf die behauptete Weise gemeint haben, liegt darin, daß sie selbst an einer früheren Stelle desselben Traktats (*Sanhedr. fol.* 35, 1; und so *Gemar. Hieros. Chetub. fol.* 24, 4. *Moed Katon fol.* 63, 1; s. Lightfoot *Opp.* II. p. 384) ausdrücklich sagt, daß auch am Abende des Sabbaths und des Festtags vom Synedrium kein Gericht gehalten werde (אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב); was nur so gemeint sein kann, daß man vermieden habe, auch an diesen Tagen gerichtliche Prozeduren zu beginnen, um nicht in Gefahr zu kommen, sie bis in den Sabbath oder Festtag hinein zu ziehen. Wenn Wieseler (S. 362) meint, bei Zurückdatirung dieser Theorie in das Zeitalter Jesu würde Jesus gar nicht vom Synedrium an einem Freitage haben gerichtet werden können, so ist dieses deßhalb nicht richtig, weil die Nacht vom Donnerstage auf den Freitag im Allgemeinen nicht mit zu dem als Rüsttag dienenden עֶרֶב des Sabbaths gerechnet ward (s. oben S. 128). Mit Recht aber hat schon Movers (VIII, 68) angedeutet, daß grade die Eile, womit das Synedrium zur Abhaltung des Gerichts und Fällung des Urtheils noch mitten in der Nacht zusammenberufen ward, sich wohl erklärt bei der Voraussetzung, daß dieses in der Nacht vom 13ten auf den 14ten Nisan war, wo sie hoffen konnten, auch noch vor dem Anbruche der eigentlichen παρασκευὴ mit ihrer Entscheidung fertig zu sein und die Ausführung derselben vor dem Anbruche des 15ten Nisans — dieses Jahr eines doppelten Sabbaths — zu Ende zu bringen. Wie sehr die Juden im Zeitalter Christi sich sträubten, an Sabbathen gerichtliche Akte überhaupt vorzunehmen, zeigt die Vergünstigung, welche Augustus ihnen in dem oben (S. 117) angeführten Edikte zu

verleihen sich veranlaßt fand; und wie man sogar für bedenklich hielt, kriminelle Verhandlungen während der ganzen Dauer des Passah-Festes vorzunehmen, zeigt Apostelgesch. 12, 3 sq., eine Stelle, die sich freilich vielfach hat gefallen lassen müssen, in entgegengesetztem Sinne gemißbraucht zu werden, wie zuletzt noch von Wieseler S. 363 sq. Wenn dort erzählt wird, Herodes (Agrippa) habe den Petrus in den Tagen der ungesäuerten Brote gefangen nehmen und in feste Verwahrsam setzen lassen, da er beabsichtigte, ihn nach dem Passah dem Volke vorzuführen (*βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν τῷ λαῷ*, nämlich zur Verurtheilung und Hinrichtung), so ist es möglichst willkührlich, ja unnatürlich, wenn Wieseler den Sinn des Schriftstellers dahin deutet, daß die Gefangennehmung des Apostels am 14ten Nisan geschehen sei und Agrippa die öffentliche Vorführung am 15ten Nisan habe vornehmen wollen, da nach dem synoptischen Sprachgebrauche *τὸ πάσχα* im engsten Sinne vom Abende des 14ten Nisan stehe. Gegen die letztere Behauptung s. oben S. 109 sq.; unmöglich konnte der Tag des 15ten Nisan hier auf diese Weise: *μετὰ τὸ πάσχα* bezeichnet werden; und auch, wenn Lucas vorher bestimmt den 14ten Nisan gemeint hätte, würde er sich gewiß nicht des allgemeinen Ausdruckes *ἦσαν αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* bedient haben, so wie bei der Wieseler'schen Voraussetzung des Verhältnisses wir eine bestimmte Andeutung erwarten würden, daß die öffentliche Vorführung gleich am folgenden Tage geschehen sollte, während wir, wie die Erzählung hier lautet (s. besonders v. 6), deutlich darauf geführt werden, daß die Gefangenhaltung mehrere Tage dauerte, und wir veranlaßt werden anzunehmen, daß die Verhaftung des Apostels im Laufe der Festzeit an einem nicht besonders hervortretenden Tage, wahrscheinlich an einem der mittleren Tage, erfolgt ist, der König aber die öffentliche Vorführung erst nach Beendigung des ganzen Festes, nach dem

21sten Nisan vornehmen wollte; was seinen Grund ohne Zweifel nur darin hatte, weil das religiöse Bewußtsein des Volkes für dergleichen Handlungen die festliche Zeit überhaupt für ungeeignet erachtete, geschweige denn die sabbathlichen Tage des Festes. — Wie ist es nun nach allem Diesen wohl irgend wahrscheinlich, daß, wenn auch die Gefangennehmung des Herrn in der Nacht des gesetzlichen Passah-Mahles erfolgt wäre, das Synedrium sollte nicht wenigstens den ersten Passah-Tag haben vorübergehen lassen, ehe es sich versammelte, um über ihn Gericht zu halten und ihn zur Hinrichtung zu überantworten, zumal da die Priester unter den Synedristen an dem Tage schon von früh an im Tempel zu thun hatten, wo die Israeliten sich schon vom frühesten Morgen an im Vorhofe einfanden, um ihre freiwilligen Festopfer darzubringen (Mischn. *tr. Jom.* 1, 2; s. Movers VIII, 70). — Es kommt daher hier gar nicht einmal darauf an, ob die Hinrichtung an sich am Sabbathe oder hohen Festtage ohne Uebertretung des Sabbaths stattfinden konnte, obwohl auch das schwerlich der Fall war. Die Stelle Num. 15, 32 sqq., welche noch Guerike (in Winer's krit. Journ. B. III. St. 6. S. 265) als Beweis anführt, daß es für erlaubt galt, die Todesstrafe am Sabbathe zu vollziehen, wird von den anderen neueren Vertheidigern dieser Ansicht nicht angeführt; und sie sagt in der That auch gar nicht, daß die Hinrichtung des Menschen, der durch Holzlesen den Sabbath gebrochen hatte, an demselben Tage erfolgt sei, führt vielmehr (v. 34 sq.) weit eher darauf, daß dies später geschehen sei, nachdem er eine Zeitlang verhaftet geblieben war (so auch Movers VIII. S. 68). — Fortwährend aber beruft man sich auf die Stelle der Mischna *tr. Sanh.* 10, 3 sq. Es wird dort als ein schwereres Verbrechen bezeichnet, etwas wider die Schriftgelehrten zu sagen als wider die Worte der Schrift selbst, und dabei als Ausspruch des R. Akiba angeführt, daß man

einen solchen Verbrecher weder durch das Gericht in seiner Stadt noch durch das Gericht zu Jabneh tödte, sondern ihn hinaufführe עַד הָרֶגֶל (d. i. nach Jerusalem zu einem der drei hohen Feste, an welchem die Israeliten sich an den Ort des Heiligthums begeben sollten), um ihn an dem Feste (ברגל) zu tödten, weil es heiße (Deut. 17, 13): „und das ganze Volk soll es hören und sich fürchten und nicht mehr vermessen sein". Man sagt nun, da von den drei großen Festen das eine, Pfingsten, nur eintägig sei, so ergebe sich daraus, daß auch an einem hohen Festtage Hinrichtungen müssen für erlaubt gegolten haben, wie denn auf die Haupttage der Feste auch der angegebene Zweck führe, auf eine große Menschenmenge Eindruck zu machen, wozu komme, daß man die Hinrichtung religiöser Verbrecher, wie auch Jesus angesehen ward, als Gottesdienst betrachtete, und daher, grade je heiliger ein Tag, desto mehr er zu einem solchen Akte geeignet geachtet ward. So Hengstenb. S. 814. Thol. S. 305. Wiesel. S. 362 sq. Allein abgesehen davon, daß die Thatsache selbst durch die Meinung des R. Akiba nicht hinreichend gesichert ist, da unmittelbar darauf die widersprechende Aussage des R. Juda angeführt wird, daß man bei einem solchen Verbrecher das Gericht nicht verschoben, sondern ihn gleich getödtet und nur nachher seine Verurtheilung durch Boten nach allen Orten hin gemeldet habe, so ist die Angabe selbst zu allgemein, als daß sich daraus mit Sicherheit das ergäbe, daß die Hinrichtung grade an den sabbathlichen Festtagen vorgenommen werden sollte; denn auch selbst am Pfingstfeste, wenn dasselbe damals auch noch nicht wie später und wie noch jetzt von den Juden zweitägig gefeiert ward, konnte der Zweck sehr wohl erreicht werden, wenn die Hinrichtung am Vorfesttage oder am Tage nach dem eigentlichen Feste vorgenommen ward, da die zum Feste nach Jerusalem pilgernden Fremden schon vor der παρασκευὴ des Festes werden an-

gekommen sein und größtentheils auch wohl den Tag nach derselben noch werden anwesend gewesen sein. Und wenn es sich auf die von den Vertheidigern der entgegengesetzten Ansicht behauptete Weise zur Zeit Christi und der Apostel verhalten hätte: was hätte dann wohl den Agrippa veranlassen sollen, die Hinrichtung des Petrus, wodurch er doch dem Volke etwas Angenehmes zu erweisen hoffte (Apostelgesch. 12, 3), bis nach dem Passah-Feste (s. oben) zu verschieben? Daß bei der Hinrichtung des Herrn auf die Wahl des Tages keine solche Rücksicht Einfluß übte, als wie hierbei angenommen wird, zeigt ja deutlich auch der Umstand, daß zugleich mit ihm zwei Missethäter hingerichtet wurden, nach Matthäus und Marcus zwei Räuber, von denen auch nicht im entferntesten wahrscheinlich ist, daß ihr Vergehen in einer Widersetzlichkeit gegen die Jüdischen Schriftgelehrten u. dergl. bestand. Sagt man aber, die Hinrichtung der Verurtheilten sei rein Sache der Römer gewesen, so vergißt man, daß ja die Juden mit ihrem Synedrium es waren, welche hier den Römischen Landpfleger wider seinen Willen dazu drängten, und daß nach dem Charakter jenes Ediktes des Augustus die Römer gewiß werden vermieden haben, zu dergleichen Handlungen eine Zeit zu wählen, zu welcher sie nach Jüdischen Begriffen nicht gestattet waren. Wie sehr es aber den Jüdischen Ansichten widerstrebt, eine Hinrichtung an einem sabbathlichen Tage vorzunehmen, zeigt aus späterer Zeit wieder die Gemara *tr. Sanhedr. fol.* 35, 1, nebst der Erklärung des Maimonides zu derselben, wo als Grund, weßhalb eine verurtheilende Sentenz nicht an einem Sabbathe dürfe beendigt werden, geltend gemacht wird, weil dann die Hinrichtung nicht an demselben, sondern erst am folgenden Tage nach dem Sabbath hätte vorgenommen werden dürfen, wodurch das Gericht für den Verurtheilten ungebührlich erschwert sein würde (eine afflictio judicii, צירורי הדין stattfinden würde; vergl. Lightfoot

Opp. II, 465. Movers VIII, 68). — Wenn aber Wieseler sich noch (S. 365) auf den Bericht des Hegesippus beruft *Euseb. H. E.* II, 23, wornach Jakobus, Bruder des Herrn, den Märtyrer-Tod an der ἡμέρα τοῦ πάσχα erlitten habe, so ist hier, abgesehen von dem theilweise mährchenhaften Charakter des ganzen Berichtes, ja gar nicht von einer gerichtlichen Verurtheilung und Hinrichtung die Rede; und wenn er (S. 362) darauf hinweist, daß es nach astronomischer Berechnung der 14te Adar, das Purim-Fest der Juden gewesen sei, an welchem Herodes der Große nach Joseph. *Ant.* XVII, 6, 4 den Matthias und mehrere seiner Genossen lebendig verbrennen ließ, so wäre zwischen diesem Tage und dem ersten Passah-Tage, was sabbathliche Heiligkeit betrifft, wohl immer noch ein gewisser Unterschied gewesen. Allein ich habe auch zu der Zuverlässigkeit jener astronomischen Berechnung ein außerordentlich geringes Vertrauen, wie ich denn glaube, daß, wenn dem Josephus etwas darüber bekannt gewesen wäre, daß jene Hinrichtungen am Purim-Feste stattgefunden hätten, er das eben so wohl würde bemerkt haben, als daß in der folgenden Nacht eine Mondfinsterniß eingetreten sei. Nicht größer aber ist auch mein Vertrauen auf die Sicherheit der Wieseler'schen Beweisführung und Behauptung, wodurch allein schon er meint die Sache als entschieden betrachten zu dürfen, daß Jesus im J. 30 gestorben und in diesem Jahre der 15te Nisan auf einen Freitag gefallen sei. — Dagegen finde ich für die Johanneische Darstellung der Sache, wenn sie dessen noch bedürfte, eine nicht zu verachtende Bestätigung in der Uebereinstimmung der Jüdischen Tradition, der zu Folge (nach *tr. Sanhedr. fol.* 43, 1 und, wie ich meine, noch an zwei anderen Stellen des Thalmud) Jesus gleichfalls am עֶרֶב הַפֶּסַח d. i. am 14ten Nisan hingerichtet ist; ferner, worauf schon Usteri hingewiesen, in der Art und Weise, wie Paulus 1 Kor. 11, 23 die Zeit, wo der

Herr das heilige Abendmahl eingesetzt habe, bezeichnet: ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, da man, wenn er gewußt hätte, daß es die heilige Passah-Nacht gewesen sei, dieses wohl mit angedeutet erwarten würde. Auch was alle vier Evangelisten von der Losbittung und Freigebung des einen Gefangenen erzählen, macht an sich wahrscheinlicher, daß dieses vor dem Eintritte des Festes selbst geschehen ist, am Vorabende desselben, so daß der Freigegebene selbst noch mit am Passah-Mahle Theil nehmen konnte. *)

d) Wie, auch wenn der Todestag des Herrn auf den 14ten Nisan fiel, sich in der Kirche die Voraussetzung, daß Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der bei den Juden für das Essen des Passah-Lammes gesetzlichen Zeit gehalten habe, bilden und in die Erzählung verschiedener evangelischer Schriftsteller, wenn diese nicht grade Apostel und Theilnehmer am Mahle und in ihrer Darstellung der Sache auch nicht von einander ganz unabhängig waren, übergehen konnte, habe ich schon früher angedeutet. Nehmen wir dagegen an, ungeachtet der für die Richtigkeit der Johanneischen Darstellung zeugenden Spuren in den Synoptikern selbst, Jesus sei dennoch am 15ten Nisan gekreuzigt worden, so könnte damit freilich die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen. Allein es scheint mir auch unmöglich zu sein, auf

*) Diejenigen, welche den apostolischen Ursprung und damit den treuen geschichtlichen Charakter des Johanneischen Evangeliums anerkennen, werden einen Beweis, daß in demselben der Todestag des Herrn nicht der sabbathliche 15te Nisan sein könne, mit Recht auch in Dem finden, was c. 19, 38—42 über die Abnahme des Herrn vom Kreuze, seine Einbalsamirung und Grablegung durch den Josef von Arimathia und den Nikodemus berichtet wird, wobei es heißt, sie hätten ihn in das nahe gelegene neue Grab im Garten gelegt διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, weil die Nähe des Sabbathes nicht gestattete, ein anderes entfernteres zu wählen; worin offenbar liegt, daß der Todestag selbst kein sabbathlicher war.

irgend natürliche und wahrscheinliche Weise zu erklären, wie dann der Verfasser, wie angenommen wird, ein im zweiten Jahrhunderte lebender Schriftsteller, sollte dazu gekommen sein, die Sache so darzustellen, wie wir in diesem Evangelium lesen. Die Weise, wie Bretschneider *Probabil.* p. 106—108 dieses erklärt, als aus einem Mißverstande des Evangelisten hervorgegangen, der, nicht an die Jüdische Weise der Tagerechnung gewöhnt, von der falschen Voraussetzung ausgegangen sei, daß in der von ihm vorgefundenen Erzählung der Leidensgeschichte der 14te Nisan sich bis zu Mitternacht oder bis zum andern Morgen erstrecke, ist so gezwungen und verschroben, daß es wohl nicht vielen Lesern gelungen sein wird, sich nur einiger Maaßen klar zu machen, wie dieser Gelehrte sich den genaueren Hergang einer solchen Verwechselung gedacht hat, und es ein zu undankbares, auch ganz überflüssiges Geschäft sein würde, die Unmöglichkeit eines solchen Herganges näher nachzuweisen. Aber nicht viel erquicklicher ist es, hier Baur zu verfolgen, der den Evangelisten zu hoch stellt, um ihm dergleichen Irrthümer als unabsichtliche Versehen zuzuschreiben, aber ähnlich wie Bruno Bauer in seiner Darstellung des Verfahrens der evangelischen Schriftsteller überhaupt, wenn auch weniger plump, Alles auf Ueberlegung und künstliche Reflexion zurückführt, und in diesem Falle ihn durch verschiedene Rücksichten zugleich — nur nicht durch die auf die geschichtliche Wahrheit — bestimmt werden läßt, die Sache auf die von ihm befolgte Weise darzustellen. Zuvörderst meint er, der Evangelist habe die Collision erkannt, worin der Hergang der Sache nach der Darstellung der Synoptiker mit der Strenge des Jüdischen Gesetzes kommen mußte, habe eingesehen, daß auf die Weise, wie es darnach erschien, die Juden nicht hätten handeln können, daß sie also dann nicht die eigentlichen Urheber der an Jesu vollbrachten That hätten sein können, sondern dieselbe den Römern zuzurechnen sein

würde; das sei aber seinem Interesse, alle Schuld auf die Juden und ihren Unglauben zu wälzen, durchaus entgegen gewesen, und so habe er denn sich veranlaßt gesehen, für den Hergang der Sache eine Darstellung zu wählen, wodurch der ganze Prozeß der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu außerhalb der Sphäre gehalten ward, in welcher der Anlaß zu solchen Zweifeln gegen die Wahrscheinlichkeit der Sache nahe lag, eine Darstellung, wornach vor dem Anbruche des Passah-Festes Alles abgethan war (S. 435 sq.). — Gewiß wird der einfältige Leser über die überraschende Kühnheit dieser Erklärung in eine stille Verwunderung gerathen, zumal wenn ihm beifällt, daß nach Baur's Urtheile der Verfasser des Evangeliums ein dem Jüdischen Volke nicht angehörender und von den Jüdischen und Palästinensischen Verhältnissen wenig unterrichteter (S. 635—638) Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts sein soll, der bei seinem Werke überhaupt einen ganz andern Gesichtspunkt hatte als den der geschichtlichen Wahrheit, und ein ganz anderes Interesse, als das, geschichtlichen Glauben für sein Werk zu finden. Da hat es in der That etwas sehr Kühnes anzunehmen und Glauben dafür zu fodern, daß ein solcher Schriftsteller doch in diesem einen Falle mit den Jüdischen Fest-Gesetzen und ihrer Fest-Praxis so genau sollte bekannt gewesen sein, und so sehr für das Glaubenfinden der äußeren Leidensgeschichte des Herrn besorgt, daß er auf solche Weise dafür gesorgt hätte, einem möglichen Verdachte gegen die Wahrheit der bisher herrschenden synoptischen Erzählung zuvorzukommen, zumal da aller Wahrscheinlichkeit nach die synoptische Darstellung in diesem Punkte bisher nirgends — wenigstens ist uns darüber nicht das Mindeste bekannt — Anstoß erregt und Verdacht gegen die Wahrheit des ganzen Herganges veranlaßt hatte, weder in der Christlichen Kirche noch bei den Juden, wie überhaupt die Juden auch im zweiten Jahrhunderte wohl weit

davon entfernt waren, zu leugnen, daß sie die Urheber der Hinrichtung Jesu gewesen seien, und da es ja grade dazu dienen konnte, ihre Schuld noch um so greller hervortreten zu lassen, wenn sie in fanatischem Eifer bei der Betreibung der Sache selbst ihr eigenes Sabbathsgesetz übertreten hatten. Wie hätte also wohl ein Schriftsteller auch des Zeitalters, dem Baur unser Evangelium zuweist, durch solche Betrachtungen wie die angeführten, veranlaßt werden können, in dem fraglichen Punkte von der synoptischen Darstellung abzugehen! Wenn Baur weiter zu verstehen gibt (S. 436), daß auf die Darstellung des Evangelisten in dieser Beziehung von Einfluß auch die große Wichtigkeit gewesen sei, welche er nach K. 19, 33—37 auf die Beinbrechung des Gekreuzigten und die dadurch bei Jesu bedingte Durchstechung seiner Seite legte, *) so ist nicht klar, wie

---

*) Welche Bedeutung für unser Evangelium das aus der durchstochenen Seite des Erlösers herausfließende Blut und Wasser hat, darüber gibt Baur S. 164—168 eine tiefsinnige Erklärung, welche, wenn sie sich etwa bei Tholuck oder Lücke fände, wahrscheinlich er selbst, wenigstens manche Andere nicht anstehen würden für eine Ausgeburt von typisch-mystisch-pietistischem Aberwitz zu erklären, und welche uns wohl erlaubt sein mag auch bei ihm selbst etwas abentheuerlich zu finden. Er meint nämlich, es sei jene Erzählung zu erklären aus Joh. 7, 38 sq., wo Jesus, mit Anspielung wahrscheinlich auf den Ausspruch einer uns verloren gegangenen Schrift, sagt, daß so jemand an ihn glaube, aus dessen Leibe Ströme lebendigen Wassers fließen werden, was der Evangelist auf den heiligen Geist deutet, der nach der Verherrlichung Jesu seinen Gläubigen zu Theil werden sollte; so meint er nun deute in jener Stelle das Wasser aus der geöffneten Seite auf den Geist hin, der den Gläubigen unter Voraussetzung des durch das Blut symbolisirten Todes Jesu zu Theil werde; die angeführte Stelle aus dem Sacharias wolle aber nichts weiter sagen, als daß die Römischen Soldaten oder die Juden, welche durch jene den Stich geführt haben, sehen werden, wie sie in Den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floß. Daß übrigens der ganzen Erzählung keine geschichtliche Thatsache zu Grunde liegt, versteht sich von selbst.

das eigentlich von ihm gemeint ist, da, was das vierte Evangelium dort erzählt, ja auch sehr wohl bei Voraussetzung des synoptischen Herganges der Sache hätte stattfinden können, wenn einmal die Hinrichtung überhaupt am 15ten Nisan stattfinden konnte und dieser Tag auf einen Freitag fiel. Es würde denn doch nur das übrig bleiben, was schon Strauß (L. J. § 120) als Möglichkeit hingestellt hat, daß der Evangelist, weil er Jesum als das wahre Osterlamm betrachtete und darstellen wollte, dem eben deßhalb kein Bein gebrochen werden durfte (vergl. Baur S. 648), gemeint hätte, Jesus müsse am Kreuze um dieselbe Zeit, wo die Passah-Lämmer geschlachtet wurden, also vor dem Anbruche des 15ten Nisan getödtet sein. Allein wenn man annimmt, die Anwendung des Typus des Passah-Lammes auf Christus sei dergestalt von dem Tage, wo er gekreuzigt ward, abhängig betrachtet worden, und es habe dazu nicht genügt, daß es zur Zeit des Osterfestes überhaupt geschehen war, so muß man damit zugleich zugeben, daß auch der Apostel Paulus 1 Kor. 5, 7 nicht hätte sagen können: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*, als nur von der Voraussetzung aus, daß Jesus seinen Tod am 14ten Nisan erlitten habe, und wir bekämen damit ein neues sehr gewichtiges Zeugniß für die geschichtliche Wahrheit der Johanneischen Darstellung, welches in dieser Beziehung auch schon von Anderen geltend gemacht ist. Doch habe ich davon keinen Gebrauch gemacht, weil ich allerdings glaube, daß der daraus entnommene Beweis wenigstens nicht sicher ist, und daß Christus als das wahrhafte Osterlamm gar wohl auch bezeichnet werden konnte, wenn sein blutiger Tod auf den 15ten Nisan gefallen wäre. Das aber läßt sich wohl gewiß nicht denken, daß, wenn die bisherige allgemeine Ueberlieferung diesen sabbathlichen ersten Ostertag als den Todestag Christi angenommen hätte, ein späterer dem Jüdischen Volke nicht angehörender und — so betrachtet ihn we-

nigstens Baur — gegen alles Jüdische in entschiedener Oppo-sition stehender Schriftsteller aus einer solchen Rücksicht könnte den Tod des Herrn auf einen andern Tag verlegt haben; man würde dann erwarten, daß er auch die bestimmte Tageszeit, wo nach dem Gesetze das Passah-Lamm geschlachtet werden mußte, als die der Kreuzigung des Herrn bezeichnet hätte, was ja aber gar nicht der Fall ist, da er nur die sechste Stunde, die Zeit gegen Mittag, als diejenige nennt, wo der Herr den Juden zur Kreuzigung übergeben ward (19, 14 sqq.). — Nicht besser gestaltet sich die Sache durch die Annahme von Baur, wie von Schwegler, daß das Evangelium um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach dem Ausbruche der Streitigkeiten über das Osterfest und in bestimmter Beziehung auf sie ge-schrieben sei, und der Verfasser, der sich dabei nur auf die eine oder die andere Seite stellen konnte, wie sich von ihm nach sei-nem sonstigen Charakter erwarten lasse, auf die Seite der freieren über das Judenthum hinausgehenden Ansicht getreten sei (S. 685), also in bestimmten Gegensatz gegen die Judaisirende Praxis in Klein-Asien. Denn die Möglichkeit einer so späten Abfassung unseres Evangeliums vorausgesetzt, würde man bei einer solchen Tendenz des Verfassers nicht erwarten, daß er viel bestimmter hervorgehoben hätte, als der Fall ist — bloß das *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* 13, 1 ließe sich allenfalls darauf beziehen und wird auch von Baur S. 650 darauf bezogen — daß Christus mit seinen Jüngern nicht das Passah gegessen habe, und zwar nicht bloß nicht am letzten Abende vor seinem Leiden, sondern auch nicht in den früheren Jahren, während doch grade dieses Evangelium allein es berichtet, daß er auch schon früher sich nach Jerusalem zum Passah begeben habe (2, 13. 23), und dort gewiß nicht die Meinung ist, daß er an dem gesetz-lichen Essen des Passah-Lammes sich nicht betheiligt habe. — Nach allem Diesen können wir uns gewiß berechtigt achten, zu

behaupten, daß der Verfasser des vierten Evangeliums, mag er der Apostel Johannes sein oder ein Pseudo-Johannes des zweiten Jahrhunderts, zu seiner von der synoptischen abweichenden Darstellung über das Verhältniß der Tage des letzten Mahles des Herrn und seines Leidens zu dem Jüdischen Passah-Feste durch nichts Anderes bestimmt werden konnte, als durch die Voraussetzung, daß dieses so dem wirklichen Hergange der Sache gemäß sei. Wie hätte aber wohl zu dieser Voraussetzung ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts kommen können, wenn bis dahin in der Kirche nur allein die synoptische Darstellung der Sache bekannt war und allgemein angenommen? Würden wir uns nicht genöthigt sehen, anzunehmen, daß neben der synoptischen Darstellung in der Kirche schon früher auch eine andere Ansicht und Tradition sich geltend zu machen gewußt hätte, der der Verfasser des vierten Evangeliums folgte? Und wenn wir nun nicht in Abrede stellen können, daß diese letztere Ansicht innerlich eine ohne Vergleich größere Wahrscheinlichkeit hat als die synoptische Darstellung, daß es sich kaum denken läßt, daß die Sache sich könnte in der von den Synoptikern erzählten Weise zugetragen haben, ja daß in deren Darstellung selbst mehrfache deutliche Spuren sich finden, welche für den Hergang nach der Darstellung des vierten Evangeliums zeugen: findet da nicht die größte Wahrscheinlichkeit, ja für alle Unbefangenen eine gewisse Nöthigung statt, die letztere für die richtige zu halten? und weiter, in dem Verfasser dieses Evangeliums einen Mann anzuerkennen, der mit dem wirklichen Hergange der Sache wie mit den Jüdischen Sitten und Verhältnissen wohl bekannt war und genauer als die Verfasser der drei ersten Evangelien? Ob das aber auf einen Schriftsteller führt, der, dem Jüdischen Volke nicht angehörend, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schrieb und bei seinem Werke durchaus gar keinen geschichtlichen Zweck hatte: das wage ich fast dem

Herrn von Baur und seiner Schule selbst zur Beurtheilung zu überlassen. Zur Entscheidung der Frage selbst aber über den Monathstag, an welchem der Herr mit seinen Jüngern das letzte Mahl gehalten und den Tod erlitten hat, hoffe ich für unbefangene Leser Einiges beigetragen zu haben.

7. (S. 39.)

Wie Schwegler (Der Montanismus und die christliche Kirche. Tüb. 1841), so hat nun auch Baur (S. 638—659) die Geschichte der Passah-Streitigkeiten im zweiten Jahrhunderte als einen entscheidenden Beweis dafür geltend gemacht, daß der Apostel Johannes nicht könne der Verfasser eines Evangeliums sein, nach dessen Darstellung Jesus das letzte Mahl nicht als ein eigentliches Passah-Mahl zu der bei den Juden für das Essen des Passah-Lammes gesetzlichen Zeit würde gehalten haben, sondern einen Tag früher, da die Asiaten, wie schon Polykarp in seiner Verhandlung mit dem Römischen Bischofe Anicetus (*Euseb.* V, 24) und eben so später Polykrates, Bischof von Ephesus selbst (ib.) sich für ihre quatuordecimanische Sitte mit auf den Apostel Johannes beriefen, der das Passah schon auf dieselbe Weise gefeiert habe. In demselben Umstande finden Andere, wie noch Hengstenberg (S. 785 sq.), Tholuck (S. 292 sq.), Wieseler (S. 368—376) gleichfalls einen entscheidenden Beweis dafür, daß Johannes nicht anders könne gewußt haben, als daß Jesus sein letztes Mahl vor seinem Leiden als ein wirkliches Passah-Mahl zu der gesetzlichen Zeit gehalten habe, und daß daher in seinem Evangelium auch die Sache nicht könne anders gemeint sein als in den synoptischen. Wäre hier die Voraussetzung und Argumentation, worin beide sonst so sehr entgegengesetzte Theile zusammenstimmen, richtig, so würde ich mich in einer absoluten Rathlosigkeit befinden, da nach meiner Ueberzeugung, wofür ich

mich für unbefangene Forscher glaube hinreichend gerechtfertigt zu haben, bei gesunder Exegese eine Deutung der Johanneischen Darstellung in diesem Sinne unmöglich ist, und auf der andern Seite ich vom rein kritischen Standpunkte aus mir eben so wenig denken kann, daß das vierte Evangelium in der Beschaffenheit, worin es uns vorliegt, und grade auch in dem fraglichen Punkte, als untergeschobene Schrift einer späteren Zeit könnte verfaßt sein. Allein ich bin fortwährend der Meinung, daß die Sache keineswegs so schlimm steht. Allerdings bietet die Geschichte dieses Streites in der Kirche Schwierigkeiten dar. Diese haben ihren Grund aber gewiß nur in der Dürftigkeit und Beschaffenheit der uns zu Gebote stehenden Quellen, so daß schon Neander*) dieselbe zu den dunkelsten Gegenständen der christlichen Alterthumskunde rechnet, und daß auch selbst solche Forscher, die möglichst uninteressirt sind, über den Ursprung und das Wesen dieses Streites wohl zweifelhaft sein können. Wie ich im Allgemeinen glaube, daß die Sache anzusehen ist, habe ich schon in der Recension angedeutet, will aber versuchen, es hier etwas genauer darzulegen.

a) Das erste Mal, so weit uns bekannt, kam die zwischen den Asiaten, den Christen im prokonsularischen Asien, und den Occidentalen, zunächst der Römischen Kirche, stattfindende Differenz um d. J. 160 zur Sprache bei der Anwesenheit des Polykarp's zu Rom beim dortigen Bischofe Anicetus. Die Differenz selbst hatte ohne Zweifel schon lange stattgefunden; ob sie aber schon früher Gegenstand des Streites gewesen war, ist sehr die Frage. Die Veranlassung zur Reise des Polykarp's nach Rom scheint der Wunsch gewesen zu sein, sich mit dem Römischen

---

*) In s. Erläuterungen über die Veranlassung und die Beschaffenheit der ältesten Passah-Streitigkeiten in der christl. Kirche, in dem Kirchenhist. Archiv von Stäudlin, Tzschirner u. Vater. J. 1823. H. 2. S. 90—100.

Bischofe über verschiedene Punkte zu verständigen; ob auch über diesen Gegenstand, oder ob derselbe erst bei Gelegenheit seiner dortigen Anwesenheit selbst zur Sprache gekommen ist, vielleicht auf Veranlassung der Zeit des Jahres, in welche sein Aufenthalt fiel, läßt sich aus der Art und Weise, wie Irenäus in dem Schreiben an den Victor (*Euseb. H. E.* V, 24) darüber spricht, nicht ersehen. War aber auch vielleicht das Erstere der Fall, so ist doch so viel wohl sicher, daß die Differenz erst seit kurzer Zeit zwischen den Kirchen dieser Gegenden Gegenstand des Streites und eines nicht sehr heftigen könnte gewesen sein; wenigstens kann weder dem Irenäus noch dem Eusebius von früheren Streitigkeiten darüber etwas bekannt gewesen sein. Wenn man daher die Abfassung des vierten Evangeliums nicht erst einige Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts setzen will — und das würde, wie wir später (Nr. 18) sehen werden, aus geschichtlichen Gründen wahrhaft absurd sein — so läßt sich auch hiernach nicht wohl glauben, daß die Rücksicht auf diese Passah-Streitigkeiten in der Kirche auf die Abfassung und Gestaltung desselben könnte von Einfluß gewesen sein.

b) Die Streitigkeit betraf ursprünglich nicht eine Verschiedenheit der Tage, an denen man das Andenken an das Leiden und an die Auferstehung des Herrn feierte, sondern ging davon aus, daß die Asiaten Etwas feierten, am 14ten Nisan, was die Occidentalen überhaupt nicht feierten und meinten nicht feiern zu dürfen; denn sonst hätte der Gegensatz nicht ohne weiteres als ein *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν*, *οἱ τηροῦντες* und *οἱ μὴ τηροῦντες* bezeichnet werden können, wie in der Angabe des Irenäus über die Verhandlung des Polykarp's mit dem Anicetus der Fall ist, wofür Polykrates vollständiger sagt: *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα.*

c) Diese Feier hatten die Asiaten als Sitte aus der frühesten Zeit ihrer Kirche durch Ueberlieferung beibehalten, wie

die Aeußerungen des Polykarp's und Polykrates zeigen, von denen der Erstere sich der Angabe des Irenäus zufolge auf das Beispiel des Johannes und anderer Apostel berief, mit denen er es stets gehalten habe (*ἀεὶ τετηρηκότα*), der Letztere gleichfalls auf die Apostel Johannes und Philippus, so wie auf den Polykarp selbst und Andere, die alle *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν κ. λ.* (*Euseb.* l. c.)

d) Was aber die Weise und den Grund dieser Feier betrifft, so hat Neander in s. Kirchengesch. Ausg. 2. Bd. I. (Hamb. 1842) Abth. I. S. 513 die Vermuthung aufgestellt, man habe in diesen Asiatischen Gemeinden den 14ten Nisan für das Andenken an das Leiden Christi bestimmt, indem man hier der Johanneischen Ueberlieferung zufolge von der Voraussetzung ausging, dieser Tag sei als der Leidenstag Christi zu betrachten. Dann würde dieses grade ein entschiedenes Zeugniß für das Johanneische Evangelium und dessen apostolischen Ursprung abgeben. Doch kann ich diese Annahme nicht für richtig halten. Den Anhängern der Asiatischen Sitte wird etwas später ja grade zum Vorwurfe gemacht, daß sie, mit Berufung auf den Matthäus, davon ausgingen, daß Jesus am 14ten Nisan mit den Juden das Passah-Lamm gegessen, und am sabbathlichen Ostertage, dem 15ten Nisan, gelitten habe; so vom Bischof Apollinaris von Hierapolis in der oben (S. 133 Anm.) angeführten Stelle, welche keine hinreichende Veranlassung ist, mit Neander a. a. O. für verdächtig zu halten; vergl. auch die Stelle des Clemens Alex. *Chron. pasch.* p. 14 sq. Dazu kommt aber dieses. Schon zeitig ward in der Kirche das Andenken an die Auferstehung des Herrn an jedem Sonntage begangen und dieser daher der Tag des Herrn genannt (Apoc. 1, 10; vergl. 1 Cor. 16, 2. Act. 20, 7. *Barnab. Ep.* 15); dagegen dauert es ziemlich lange, bis wir finden, daß auf besondere Weise der Jahrestag dieser Thatsache gefeiert worden

wäre. Darnach ist aber auch nicht wahrscheinlich, daß man schon in dem apostolischen und dem nächstfolgenden Zeitalter sollte zum Andenken an das Leiden des Herrn ein besonderes Jahresfest gefeiert haben. Eben so wenig ist wahrscheinlich, daß die Feier dieses Tages ursprünglich sollte davon ausgegangen sein, daß man durch ein jährliches Fest das Andenken an die Einsetzung des heiligen Abendmahles beging, welches ja bei jeder gottesdienstlichen Versammlung begangen ward. Vielmehr ist sie wohl ohne Zweifel ausgegangen von der Theilnahme der gläubigen Juden an der Passah-Feier ihres Volkes, wie auch früher Neander selbst (Kirchenhist. Archiv a. a. O.) es betrachtet hat. Es ist kein Zweifel, daß die Gemeinde zu Jerusalem, wie an dem Jüdischen Tempeldienste überhaupt, so auch an der Passah-Feier mit Theil nahm, und zwar an dem Passah-Mahle zu der gesetzlich bestimmten Zeit, ohne Rücksicht darauf, ob die Jünger das letzte Mahl mit dem Herrn an diesem Tage, oder den Abend vorher gehalten hatten. Gewiß hat dieses auch selbst der Apostel Paulus gethan, wenn er zur Zeit des Festes in Jerusalem war, wie sich schließen läßt aus Apostelgesch. 18, 21., wo die recipirte Lesart (mit dem *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱερουσαλήμ*) wahrscheinlich die echte ist, da sonst das *ἀναβὰς* v. 22, was sich sicher auf die Reise nach Jerusalem bezieht, zu kahl dastehen würde, und aus der ganzen Art und Weise, wie er im Verkehr mit seinem Volke sich gegen dessen Gesetz und Sitte stellt, und nicht bloß nach der Darstellung der Apostelgeschichte (vergl. namentlich 18, 18., wo das *κειράμενος .. τὴν κεφαλὴν* sich sicher auf den Paulus bezieht, und 21, 23 sqq.), sondern auch in seinen Briefen, und namentlich denjenigen, die bis jetzt noch sogar Baur anerkennt, wie 1 Kor. Kap. 8—10. Röm. Kap. 14. — Etwas anders freilich mußte sich die Sache außerhalb Jerusalems gestalten, da dort auch von den Juden kein Passah-Lamm geschlachtet und gegessen werden konnte,

gleich wie die Darbringung der Festopfer wegfiel. Aber gefeiert ward das Passah auch von den nicht zum Feste nach Jerusalem pilgernden Juden in der Zerstreuung durch Essen des Ungesäuerten, durch Enthaltung von der Arbeit an den beiden sabbathlichen Festtagen, und höchst wahrscheinlich wohl auch schon beim Bestehen des Tempels durch irgend welche die Stelle des eigentlichen Passah-Mahles vertretende gemeinsame Mahlzeiten. Und auch hier haben die dem Jüdischen Volke angehörenden Gläubigen sich an der Festfeier, wie weit sie stattfinden konnte, betheiligt, und zwar auch an den gesetzlich bestimmten Tagen; wobei denn natürlich war, daß in solchen Gemeinden, die dem Stamme nach Juden-Christlich waren und worin auch die Juden-Christen, wo nicht die Mehrzahl, doch einen Haupttheil bildeten, auch die Heiden-Christen mehr oder weniger an solcher Festfeier ihrer Brüder aus den Juden theilnahmen. Daß dieses selbst in Paulinischen Gemeinden der Fall war, dafür spricht die Weise, wie Apostelgesch. 20, 6 die Zeit der Abfahrt des Paulus und seiner Reisegesellschaft von Philippi nach Troas bezeichnet wird als *μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων*, so wie auch 1 Kor. 5, 6—8, welche Stelle wenigstens wahrscheinlich macht, daß Paulus diesen Brief (von Ephesus aus) kurz vor dem Passah geschrieben und die Rücksicht auf die auch dort wie zu Korinth stattfindende Feier dieses Festes die Form und den Ausdruck seiner Ermahnung herbeigeführt hat. Unter diesen Umständen hat es gewiß nichts Besonderes, daß der Apostel Johannes bei seinem Aufenthalte in Ephesus mit der dortigen, wie schon in der Recension (S. 38) bemerkt ist, bei ihrem Ursprunge und wohl noch längere Zeit überwiegend aus Juden-Christen bestehenden Gemeinde das Passah-Fest, wie er es schon zu Jerusalem gethan hatte, auf die gesetzliche Weise, so weit dies bei der Entfernung vom Tempel und dann nach der Zerstörung des Tempels überhaupt geschehen konnte, gefeiert hat,

wie auch selbst der Apostel Paulus es in diesem Kreise würde gethan haben und zu Zeiten sicher gethan hat. So wenig wie bei diesem Apostel kann auch beim Verfasser des vierten Evangeliums eine eines Apostels unwürdige Zweideutigkeit und Gesinnungslosigkeit, wie Baur meint (S. 651), darin gefunden werden, wenn er fortfuhr, mit anderen Bekennern des Herrn das Passah-Fest zu der gesetzlichen Zeit zu feiern, ungeachtet er wußte, daß der Herr das letzte Mahl mit seinen Jüngern nicht zu der für das Essen des Passah-Lammes gewöhnlichen Zeit gehalten hatte, und ungeachtet er Jesum als das geschlachtete Passah-Lamm des neuen Bundes betrachtete (19, 36). Denn was das Letztere betrifft, so betrachtet auch Paulus den Herrn auf diese Weise (1 Kor. 5, 7) und als das Ende des Gesetzes, ohne daß er deßhalb fodert, daß auch die Jüdischen Mitglieder der Kirche sich ohne weiteres von dem Gesetze ihres Volkes lossagen sollten, oder er ein Unrecht darin findet, für seine Person, wo er unter seinen Volksgenossen ist, den Satzungen des Jüdischen Ceremonial-Gesetzes, so viel wie möglich war, ohne die Gemeinschaft mit den Brüdern aus den Heiden zu verletzen und zu verleugnen, nachzukommen. Was aber das Erstere anlangt, so konnte zur Berücksichtigung der Zeit, wo der Herr sein letztes Mahl mit seinen Jüngern gehalten hatte, nur dann Veranlassung sein, wenn der leitende Gesichtspunkt bei der Feier des Festes überhaupt das Andenken an dieses letzte Mahl des Herrn war, was aber, wie schon bemerkt, ursprünglich und noch längere Zeit gewiß nicht der Fall war. Wenn Baur (a. a. O.) auf den Brief des Polykrates verweist, zum Beweise, „welches hohe Interesse diese Streitfrage für die Christlichen Gemeinden jener Zeit hatte", so ist eben zu beachten, daß es damit zur Zeit des Polykrates eine andere Bewandniß hatte, als zur Zeit des Aufenthaltes des Johannes zu Ephesus, wo in diesem und in anderen ähnlichen Kreisen über die Sache

wahrscheinlich noch gar kein Streit stattfand. Als ganz ungehörig erscheint aber nach dem Bisherigen die Foderung von Wieseler (S. 374), daß, wenn Johannes bei seiner Ankunft in Klein-Asien dort jenen Brauch vorgefunden hätte, er unter Voraussetzung, daß seine Darstellung nicht der synoptischen gemäß sei, das Irrige (?) desselben hätte abändern müssen, und es auch als Apostel hätte thun können.

e) Auch später hat, wie schon oben bemerkt ist, der Streit zuerst keine Beziehung darauf gehabt, an welchem Monathstage der Herr gelitten und das letzte Mahl mit seinen Jüngern gefeiert habe, sondern ob in der Christlichen Kirche das Jüdische Fest noch überhaupt dürfe gefeiert werden. Von Anfang an war das Fest gewiß nicht in solchen (Paulinischen) Gemeinden begangen worden, welche ausschließlich aus Heiden-Christen bestanden, oder wo diese wenigstens so sehr das Uebergewicht hatten, daß die Juden-Christen gegen sie ganz in den Hintergrund traten, wie denn Paulus dem Ansinnen der Judaisirenden Lehrer, auch die Heiden-Christen dem Jüdischen Gesetze zu unterwerfen, Kol. 2, 16 auch in Beziehung auf Jüdische Festfeier entgegentritt. Dann ist auch nicht wohl zu zweifeln, daß nach der Auflösung des Jüdischen Staates und Tempeldienstes in manchen Gemeinden, in denen früher das Juden-Christliche mehr vorherrschend war, dasselbe später mehr gegen das Heiden-Christliche zurückgetreten ist, und so konnte auch die Feier, wie anderer Feste, so des Jüdischen Passah an manchen Orten, wo sie früher stattgefunden hatte, allmälig verschwinden, während sie an anderen Orten noch festgehalten ward, nicht aus Anhänglichkeit am Jüdischen überhaupt, sondern aus alter Gewohnheit. Dabei war denn natürlich, auf der einen Seite, daß sich hier an die Feier immer mehr eigenthümlich Christliche Vorstellungen anknüpften, wie namentlich das Andenken an die letzte Mahlzeit des Herrn mit seinen Jüngern und die dabei

geschehene Einsetzung des heiligen Abendmahles, auf der andern Seite, als nun, von dem Streben aus eine größere Einheit auch in die äußeren Einrichtungen und Sitten zu bringen, die Jüdische Passah-Feier angegriffen ward, daß diejenigen Gemeinden, in denen sie herrschend war, sich auf das Beispiel ihrer Vorfahren, und am liebsten, wenn sie es konnten, auf das der Apostel, welche in ihrer Mitte gelebt hatten, beriefen, wie wir es beim Polykarp und Polykrates finden. Auf den Monathstag, an welchem Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten, scheint man auch bei der Verhandlung des Polykarp's mit dem Anicetus noch nicht gesehen zu haben, und noch weniger auf das Zeugniß, welches in dieser Beziehung die Evangelien ablegten. Doch war natürlich, daß, nachdem der Streit einmal entbrannt war, beide Theile für ihre Ansicht auch in der Geschichte und Verfahrungsweise des Herrn eine Stütze suchten und dafür auf das Zeugniß der in der Kirche in Ansehn stehenden evangelischen Schriften zurückgingen; die Einen beriefen sich darauf, daß auch Jesus das Passah mit den Juden gefeiert habe; die Anderen dagegen erwiederten, daß Jesus zwar in den früheren Jahren mit den Juden das Passah gegessen habe, nicht aber in dem letzten Jahre, wo er selbst als Passah-Lamm geschlachtet ward; da habe er das letzte Mahl mit seinen Jüngern an dem vorhergehenden Tage gehalten, (so Klemens Al. im *Chron. pasch.* l. l. u. Peter von Alexandrien ib. p. 10 sq.); dagegen Jene, sich namentlich auf das Zeugniß des Matthäus stützend, behaupteten, daß Jesus auch im letzten Jahre das Passah-Lamm mit seinen Jüngern zu der im Jüdischen Gesetze bestimmten Zeit gegessen habe (so die Quatuordecimaner nach der Angabe des Apollinaris, s. oben). Auf diese Weise aber hat sich der Streit sicher erst in etwas späterer Zeit entwickelt, und entschieden falsch ist, wenn Ebrard (Evang. Joh. S. 119 sq.) in der verschiedenen Voraus-

setzung über den Todestag Jesu sogar den ersten tiefsten Grund jenes Streites findet und wiederum die Ursache jener Grundvoraussetzung in der Enantiophanie zwischen dem Johanneischen und den synoptischen Evangelien, indem, wie er meint, die Orientalen die von Johannes selbst überlieferte richtige Lösung des Scheinwiderspruchs gehabt hätten (wornach Jesus auch dem Johanneischen Evangelium zufolge am 15ten Nisan gekreuzigt sei), während die Occidentalen, wie auch Klem. Al. u. Apollinaris, eine falsche Lösung hatten und annahmen, daß Jesus den 13ten Nisan ein *πάσχα τυπικὸν* gefeiert habe. Eine ungeschichtlichere Ansicht über den eigentlichen Grund und Ursprung des Streites läßt sich kaum denken. Aber darin hat Ebrard (wie Wieseler S. 370) ohne Zweifel gegen Baur Recht, daß in der Stelle des Apollinaris das *στασιάζειν* von einem Widerspruche der Evangelien nicht gegen das Jüdische Gesetz, sondern unter einander gemeint ist, der nach der Meinung des Apollinaris entstehen würde, wenn, wie die Quatuordecimaner behaupteten, Matthäus Jesum das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der für das Jüdische Passah-Mahl gesetzlichen Zeit halten ließe; und daß, da dieses nur von einem Widerspruche des Matthäus oder der synoptischen Evangelien überhaupt auf der einen Seite und des Johannes auf der andern gemeint sein kann, die Stelle ein unverkennbares Zeugniß ist für das Johanneische Evangelium und dessen damalige Autorität, und zwar bei beiden streitenden Partheien. So setzt wenigstens Apollinaris bei den Quatuordecimanern die Annahme eines Widerspruchs der Evangelien unter einander voraus, obwohl nicht grade wahrscheinlich ist, daß die Quatuordecimaner selbst seine Folgerung zugaben, da sie, nachdem der Streit sich einmal zu diesem Punkte entwickelt hatte, wohl werden gesucht haben, in der Weise der neueren Harmonisten mit der Darstellung des Matthäus die Johanneische in Uebereinstimmung zu setzen, wie das sich auch daraus schließen

läßt, daß Polykrates a. a. O. sich für die Praxis der Quatuordecimaner auf das Evangelium schlechthin beruft (*οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*; vergl. Wieseler S. 372). Die noch weitere Entwicklung aber des Streites zu verfolgen, haben wir für unsern Zweck kein Interesse.

8. (S. 42.)

Unbefangenen Lesern und Forschern muß ich es zu beurtheilen anheimgeben, ob die von mir gegebene Darstellung des Sachverhältnisses, wornach wir auch hier wieder in dem Johanneischen Evangelium den Bericht eines von dem Hergange der Sache genau unterrichteten Mannes anzuerkennen veranlaßt werden, wahrscheinlicher ist, oder die Erklärung der Genesis jener Darstellung, welche Baur entdeckt hat. Er meint (S. 430—433), daß der Evangelist — natürlich ganz ungeschichtlich — Jesum nicht bloß vor Kaiphas, sondern auch vor Hannas geführt werden lasse, erkläre sich „sehr einfach aus dem Interesse, welches er nach der Tendenz seines Evangeliums hatte, das Zeugniß, das der Unglaube der Juden in diesem entscheidungsvollen Momente über sich selbst gab, durch das doppelte Verdammungsurtheil zu verstärken, das von der höchsten Behörde der Nation in der Person der beiden sie repräsentirenden Hohenpriester mit aller Bedeutung eines öffentlichen Aktes ausgesprochen wurde." Man könnte es zwar auffallend finden, daß der Evangelist bei einer solchen Absicht bei dem Verhöre des Hannas von einem Verdammungsurtheile, welches derselbe über Jesum gefällt habe, durchaus gar nichts meldet, und das Verdammungsurtheil, welches Kaiphas mit dem Synedrium über ihn gefällt hat, ganz mit Stillschweigen übergeht; allein was wollen solche Bemerkungen verschlagen, wenn man seiner Sache zum voraus so sicher ist wie Baur!

9. (S. 55.)

Es ist sehr dankenswerth, daß Baur in seinem neuesten Werke (Paulus der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttg. 1845. gr. 8. 692 S.) in der Einl. (S. 1—14) und im ersten Theile (S. 15—243), der sich mit dem Leben und Wirken des Apostels Paulus beschäftigt, seine Ansicht über den historischen Charakter der Apostelgeschichte überhaupt vollständiger dargelegt hat, so sehr auch manche schwache Gemüther darüber erschrecken mögen. Denn Baur findet, wie Schneckenburger, in der Apostelgeschichte, und nicht bloß in einzelnen Theilen derselben, sondern im ganzen Buche keine objective Darstellung, und glaubt, daß auch der Verfasser selbst eine solche gar nicht bezwecke, sondern daß er durch das Ganze hindurch ein bestimmtes apologetisches Interesse verfolge, nämlich den Paulus zu verherrlichen und ihn auf eine auch für Juden-Christen unanstößige Weise und als auch für sie als wahren Apostel beglaubigt, als in voller Harmonie mit den übrigen Aposteln und der Ur-Gemeinde stehend, darzustellen, und daß er diesem Zwecke gemäß die ganze Geschichte im ersten wie im zweiten Theile des Buches mit feiner Kunst gestaltet habe, sowohl was die Auswahl der Begebenheiten und die geschichtlichen Lücken in dem Buche, als auch die Darstellung der einzelnen Thatsachen betrifft; auf andere Weise, als durch völlige Aufgebung des geschichtlichen Charakters der Apostelgeschichte, meint Baur, seien auch die Widersprüche nicht zu lösen, welche dieselbe sowohl was die ganze Verfahrungsweise des Paulus in seinem Verhältnisse zu den Juden und zum Jüdischen Gesetze im Allgemeinen, als auch die einzelnen geschichtlichen Thatsachen betreffe, mit den Paulinischen Briefen darbiete, von wel-

chen Briefen er indeſſen nur vier als echt anerkennt, den an die Römer — mit Ausnahme der beiden letzten Kapitel —, die beiden an die Korinther und den an die Galater; der Verfaſſer des Buches wolle zwar allerdings für den Lucas, den bekannten Freund und Begleiter des Paulus gehalten werden; aber an deſſen Autorſchaft könne auf keinen Fall gedacht werden, da die Schrift uns auf eine viel ſpätere Zeit, die des zweiten Jahrhunderts, führe, und es könnten allenfalls nur gewiſſe Vorarbeiten, Tagebücher des Lucas, zu Grunde liegen. — Dieſe, freilich nicht durchaus neuen, Baur'ſchen Entdeckungen einer näheren Beleuchtung zu unterwerfen, würde uns hier zu weit führen; es wird ſich aber vielleicht bald ein ander Mal dazu Gelegenheit finden.

10. (S. 57.)

Was dieſe Stelle betrifft, Matth. 3, 3., ſo gehören die Worte zwar wohl hier nicht, wie Fritzſche u. a. meinen, mit zur Rede des Täufers; aber daß ſie urſprünglich der Erklärung deſſelben über ſeine Beſtimmung angehört haben, zeigt Joh. 1, 23; und ſo kann dieſe Stelle mit zu den Stellen nicht der erſteren, ſondern der letzteren Art gerechnet werden, wo ein altteſtamentlicher Ausſpruch nicht vom Evangeliſten ſelbſt nach eigenem Urtheile gewählt, ſondern aus der Rede einer im Evangelio auftretenden Perſon herübergenommen iſt; wie denn auch beim Matthäus ſich hier keine ſolche Formel findet, als womit er ſonſt ſeine eigenen pragmatiſchen Nachweiſungen über die Erfüllung eines altteſtamentlichen Ausſpruches in der Geſchichte des N. B. einzuleiten pflegt: (*τοῦτο γέγονεν*) *ἵνα* oder *ὅπως πληρωθῇ*, oder *τότε ἐπληρώθη*; wozu kommt, daß dieſe Jeſaianiſche Stelle hier wörtlich auf dieſelbe Weiſe auch in der Parallel-Stelle Luc. 3, 4 (wie Marc. 1, 3) angeführt wird, nach der Ueberſetzung der LXX, aber am Schluſſe mit der glei-

chen Abweichung von derselben (*τὰς τρίβους αὐτοῦ* statt *τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*); s. unten Nr. 13.

11. (S. 59.)

Auf ähnliche Weise wie von Ebrard wird die Stelle des Papias von Heinr. W. J. Thiersch erklärt, in s. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage. (Erlang. 1845. 8). S. 193. 222 sq. 348. Auch er betrachtet es als Aussage des Johannes Presbyter, und versteht das *ἑρμηνεύειν* von der durch die Gemeindevorsteher gegebenen mündlichen Paraphrase bei der Vorlesung des Evangeliums in der Versammlung solcher Gemeinden, in denen nicht alle Mitglieder Hebräisch verstanden; dabei sei der Aorist als Plusquamperfectum zu fassen: „Matthäus hatte in Hebräischer Sprache die heiligen Ueberlieferungen verfaßt, und Jeder deutete sie, so wie er es vermochte"; wo denn, wie er meint, die Worte, wenn sie nicht etwas bis zur Unverständlichkeit Fragmentarisches sein sollten, als auf ihre Ergänzung auf den Gedanken hinwiesen: „bis er selbst die Griechische Schrift herausgab, welche in der ganzen Kirche als sein Evangelium gelesen wird." So glaubt er endlich die richtige Erklärung der Stelle gegeben zu haben. Allein sicher ist, daß Eusebius in der Schrift des Papias hinter den von ihm angeführten Worten einen solchen Zusatz nicht gefunden hat, und das scheint auch Thiersch selbst nicht zu meinen. Zu der Behauptung aber, daß eine solche Ergänzung im Sinne des Papias (oder Johannes Presbyter) sei, würden wir nur dann Berechtigung haben, wenn uns anderweitig bekannt wäre, was ja aber durchaus nicht der Fall ist, daß dieser Schriftsteller unser Griechisches Evangelium als die eigene Schrift des Matthäus gekannt hätte. An sich findet aber auch die höchste-

Unwahrscheinlichkeit statt, daß die Worte von dem Schriftsteller auf diese Weise gemeint sein sollten; es würde dabei als seine Meinung vorausgesetzt werden müssen, daß Matthäus die Griechische Bearbeitung seines Evangeliums erst lange Zeit nach der Abfassung der Aramäischen Schrift verfertigt und veröffentlicht hätte, als die letztere schon auch außerhalb des Kreises, für den allein sie zunächst konnte geschrieben sein, in den Griechischen Gemeinden verbreitet war und in den Versammlungen derselben vorgelesen ward; was doch gewiß schon aus sprachlicher Rücksicht nur selten hätte der Fall sein können, da in den Griechischen Ländern auch von den Gemeindevorstehern wohl nur sehr wenige des Aramäischen mächtig waren. *) Solche durchaus willkührliche und in sich höchst unwahrscheinliche und unnatürliche Erklärungen der historischen Zeugnisse für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons — und deren gibt es bei Thiersch nicht wenige — sind gewiß nicht geeignet, zur wahrhaften Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften zu führen.

---

*) Es stimmt dazu eigentlich auch nicht, was Thiersch selbst schon vorher (S. 156 sq.) aufstellt, daß wenn ein Apostel den Gemeinden in Palästina das Evangelium aufzeichnete, dieses nach den damaligen sprachlichen Verhältnissen des Landes in beiden Sprachen geschehen mußte, da man darnach erwarten würde, daß auch Matthäus sein Evangelium gleichzeitig in beiden Sprachen ausgegeben haben würde oder wenigstens das Griechische unmittelbar nach dem Hebräischen, so daß Papias (oder Johannes Marcus) nicht würde Veranlassung gehabt haben in Beziehung auf die dazwischen liegende Zeit eine Bemerkung wie das ἡρμήνευσε κ. λ. im Sinne von Thiersch zu machen. Jene Behauptung selbst ist freilich auch wieder ganz ungeschichtlich und falsch, wenn man nicht behaupten will, daß auch mehrere andere Schriften des N. T., wie der Brief an die Hebräer, die Briefe des Jakobus und Judas, von ihren Verfassern auch in Hebräischer (Aramäischer) Sprache ausgegeben seien.

12. (S. 65.)

H. Thiersch a. a. O. S. 178 sqq. erkennt an, daß das *οὐ τάξει* zu der Beschaffenheit unseres Evangeliums nicht paßt; er weiß sich aber so zu helfen, daß er diesen ersten Theil der Aussage des Johannes Presbyter (*Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*) auf die anfänglichen aphoristischen Aufzeichnungen bezieht, welche Marcus sich von den Vorträgen des Petrus bei dessen Lebzeiten gemacht habe, wobei er mit Fritzsche (*in Marc. Proleg.* p. XXVI sq.), aber entschieden falsch und gegen den Sinn des Schriftstellers, das *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος* eben auf diese Thätigkeit des Marcus bezieht, wodurch er nur die Worte des Apostels, nicht seine eigenen Gedanken fixirte (worauf ich glaube, daß sich dieses Amt des *ἑρμηνευτὴς* bezieht, s. Theol. Stud. u. Krit. 1836. 4. S. 1064); dagegen auf das uns jetzt vorliegende fertige Evangelium, wozu er seine früheren Aufzeichnungen nach dem Tode des Petrus geordnet habe, soll sich der letzte Theil der Aussage des Presbyters beziehen (*ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*), „wo er nichts mehr von dem Mangel der Ordnung, sondern nur davon sage, daß Marcus nicht gefehlt habe und nicht darüber zu tadeln sei, daß er Einiges d. h. daß er ein, in Vergleich mit den anderen (namentlich mit denen seiner zwei Vorgänger Matthäus und Lucas) so wenig vollständiges Evangelium wie das vorliegende geschrieben." Allein diese Unterscheidung ist wieder höchst willkührlich und liegt nicht im Sinne des Schriftstellers; die letzteren Worte, mögen sie nun noch zur Aussage des Presbyters gehören oder dem Papias

selbst angehören, können sich nicht auf eine andere spätere schriftstellerische Thätigkeit des Marcus beziehen sollen als die ersteren; das zeigt deutlich sowohl die Uebereinstimmung im Ausdrucke (*οὕτως γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν = ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν*), als auch der Zusammenhang, die Weise, wie der letztere Theil der Aussage sich mit *ὥστε* an das unmittelbar Vorhergehende anschließt, wo die Rede davon ist, daß Petrus *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.* Thiersch ist auch zu dieser eine zwiefache schriftstellerische Thätigkeit des Marcus unterscheidenden Auffassung schwerlich durch die rein exegetische Betrachtung der Stelle des Papias selbst gekommen, sondern dazu veranlaßt durch das Verlangen, theils die Stelle als ein wirkliches der Beschaffenheit unseres Evangeliums entsprechendes Zeugniß für dasselbe geltend zu machen, theils darin zugleich ein Mittel zu erlangen, die — wie er meint, nur scheinbar — einander widersprechenden Aussagen des Klemens Al. und des Irenäus, von denen der Erstere den Marcus noch zu Lebzeiten des Petrus, der Letztere aber erst nach dem Tode dieses Apostels schreiben läßt, mit einander in Harmonie zu bringen. Ich kann aber in dieser Thiersch'schen Argumentation nur einen Beweis davon finden, zu welcher theilweise verschrobenen Exegese es führt, was denn auch nicht ermangeln wird wieder auf die Auslegungsweise der heiligen Schrift selbst von Einfluß zu sein, wenn man, im Gegensatze gegen die moderne Kritik und deren Verachtung aller kirchlichen Ueberlieferung, den Aussagen der Kirchenväter der (vier) ersten Jahrhunderte, wie für die Auffassung des Wesentlichen des Christlichen Glaubens, so namentlich auch was die Entstehung des biblischen Kanons betrifft, eine zu große, ja unbedingte Autorität beilegt. Ueberhaupt kann ich nicht bergen, daß die Thiersch'sche Schrift auf mich zum Theil einen wehmüthigen Ein-

drück gemacht hat. So unverkennbar es dem Verfasser mit seinem Christenthume und dem Streben nach Christlicher Erkenntniß Ernst ist, so unverkennbar befindet er sich (s. namentlich S. 280 sqq.) auf einem für einen protestantischen Theologen höchst bedenklichen Standpunkte, nämlich wesentlich ganz dem Puseyitischen, der bei einiger Consequenz seinen Ruhepunkt nur außerhalb der protestantischen Kirche finden kann, wie auch die neueste Geschichte dieser Richtung in England zeigt. Möge doch diese Erscheinung für alle diejenigen Deutschen protestantischen Theologen, welche der gleichen Richtung ergeben sind, Veranlassung werden, das Gefährliche und Un-Evangelische ihres Standpunktes zu erkennen und zu dem der wahren evangelischen Freiheit zurückzukehren. Für einen jungen Gelehrten aber, der solche Blößen gibt, wie Thiersch, geziemt es sich am wenigsten, sich seiner vermeintlichen Consequenz zu rühmen und in eitler Ueberschätzung derselben auf Männer herabzusehen, von denen er vielmehr zu lernen beflissen sein sollte; s. S. 40 sq., wo er den Vertretern der neuesten Tübinger Schule versichert, daß ihnen für Alles, was sie gegen die Inconsequenzen eines Schleiermacher, die Glaubensschwächen eines Neander und die Halbheiten eines Lücke sagen, was die Sache betreffe, seine Beistimmung und Anerkenuung gewiß sei.

13. (S. 70).

Das gilt namentlich von der schon oben (Nr. 10. S. 168) besprochenen Stelle Jes. 40, 3. Daß diese Stelle von allen drei Evangelisten (Matth. 3, 3. Luc. 3, 4. Marc. 1, 3) in Beziehung auf die Thätigkeit Johannis des Täufers angezogen ist, kann zumal nach dem Gebrauche, den der Täufer selbst davon gemacht hatte, nicht auffallend erscheinen, und eben so wenig, unter Voraussetzung, daß sie schon ursprünglich Griechisch schrieben, daß alle drei sie nach der vom Hebräischen Texte et-

was abweichenden Uebersetzung der LXX anführen, wornach die Wüste als der Ort erscheint, wo der Herold predigt, nicht als die Stätte, wo auf seine Predigt dem Herrn die Wege bereitet werden sollen. Aber daß alle drei am Schlusse statt des *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* der LXX ganz unabhängig von einander das Pronomen *αὐτοῦ* gesetzt haben, oder die Uebereinstimmung auch in diesem Punkte ihren Grund darin haben sollte, daß die Anwendung des prophetischen Ausspruches in dieser bestimmten Gestalt sich in der mündlichen Verbreitung des Evangeliums unter Helleniſten und Hellenen fixirt hatte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. — Dasselbe gilt, und eigentlich noch mehr, von der Stelle Mal. 3, 1., welche nach Matth. 11, 10. Luc. 7, 27 Jesus auf den Täufer bezieht, und welche darnach auch Marc. 1, 3 auf ihn angewandt ist. Die Stelle lautet nach dem Hebräischen Texte: „siehe ich sende meinen Boten (oder Engel, מַלְאָכִי), und er bahnt (וּפִנָּה) den Weg vor mir." Dieses haben die LXX gegeben: *ἰδοῦ, [ἐγὼ] ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελον μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* Abweichend davon auf freie Weise wird die Stelle in einer Rede des Herrn Matth. 11, 10. Luc. 7, 27 so angeführt: *ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου,* bei beiden mit wörtlicher Uebereinstimmung (denn die kleinen Varianten in den äußeren Zeugen, welche das *ἐγὼ* theils bei dem einen, theils bei dem andern Evangelisten auslassen und beim Matthäus statt *ὃς* zum Theil *καὶ* geben, was Lachm. aufgenommen hat, kommen gar nicht in Betracht), und eben so in der eigenen Anführung des Marcus (1, 3), nur daß bei ihm das *ἔμπροσθέν σου* wahrscheinlich nicht echt ist. Aber wie läßt sich hier wohl diese sonst wörtliche Uebereinstimmung in der so freien, vom Hebräischen wie vom Griechischen Texte abweichenden, Anführung des prophetischen Ausspruches auf na-

türliche Weise erklären bei der Annahme, daß die denselben enthaltende — ursprünglich doch wohl ohne Zweifel Aramäische — Rede des Herrn von allen drei Evangelisten auf eine von einander ganz unabhängige Weise so mitgetheilt sei, wie sie dieselbe durch mündliche Ueberlieferung überkommen oder auch selbst gehört hatten? und wie anders, als durch die Annahme, daß derselbe in dieser bestimmten Gestalt in einer schriftlichen Griechischen Relation der Rede des Herrn fixirt war und darnach auch von den nachfolgenden evangelischen Schriftstellern mitgetheilt ist? Dasselbe ist der Fall mit der Stelle Jes. 29, 13 in der fast buchstäblich übereinstimmenden Citation Matth. 15, 8 sq. Marc. 7, 6 sq., wo die Abweichung von den Worten der LXX zwar nicht bedeutend ist und ohne Einfluß auf den Sinn, wo aber grade deßhalb das Zusammentreffen beider Evangelisten darin noch weniger sich anders als bei der angegebenen Voraussetzung würde erklären lassen.

14. (S. 78).

Baur Composit. d. Joh. Ev. S. 685 sqq. windet sich sehr herum in Betrachtung der Frage, ob der Verfasser des vierten Evangeliums selbst seine Schrift als ein Werk des Apostels Johannes wolle angesehen wissen; er spricht dabei so, als ob die Entscheidung der Frage bloß davon abhinge, ob er selbst dem Evangelium die Aufschrift *κατὰ Ἰωάννην* gegeben und dieses als Bezeichnung des eigentlichen Verfassers gemeint habe; er kommt denn zuletzt darauf, daß er es allerdings wohl für Johanneisch wollte gehalten wissen, aber doch nur im weiteren Sinne, so daß dadurch nur der Tendenz-Charakter der Schrift bezeichnet werden sollte als wie der Schrift eines vertrautesten Jüngers, der an der Brust des Herrn lag, und am meisten geeignet war, uns das innerste Wesen desselben aufzuschließen; dabei drückt er sich so aus, als ob es bloß auf der kirchlichen

Ueberlieferung beruhe, daß der geliebte Jünger im Evangelium der Apostel Johannes sei. — Allein die Sache steht unzweifelhaft anders. Was zuvörderst den letzteren Punkt betrifft, so ist es hier allerdings kein unbedeutendes Moment, daß die ältere Kirche einstimmig und ohne weiteres in dem geliebten Jünger des Evangeliums den Johannes findet, ohne daß sich irgend eine Spur einer anderweitigen Ansicht darüber vorfindet; denn das läßt sich kaum anders erklären, als unter der Voraussetzung, daß diese Annahme auf einer wenigstens mit der Veröffentlichung des Evangeliums gleichzeitigen Ueberlieferung beruht, also entweder auf dem eigenen Zeugniß des Verfassers oder Derjenigen, welche die von ihm empfangene Schrift dem Publikum übergeben haben, oder der ersten Leser, wiefern ihnen Johannes grade unter dieser Bezeichnung und Stellung zum Herrn schon anderweitig bekannt war. Aber auch von dieser kirchlichen Ueberlieferung abgesehen läßt sich die Richtigkeit der Voraussetzung erweisen. Nach der Stellung, worin der geliebte Jünger zum Herrn erscheint, kann kein Zweifel sein, daß er sich unter den Dreien befinden muß, die wir in den synoptischen Evangelien als die vertrautesten Jünger Jesu kennen lernen. Unter diesen kann es nicht Petrus sein, da dieser im vierten Evangelium nicht nur wiederhohlt mit seinem eigenen Namen aufgeführt wird, sondern auch mehrmals in ausdrücklicher Unterscheidung und im Gegensatze gegen den Jünger, den Jesus lieb hatte, 13, 24. 20, 2 sqq. (21, 7. 20 sqq.). Es bleibt daher die Wahl nur zwischen den beiden Söhnen Zebedäi. Daß es unter diesen aber nicht Jakobus war, sondern Johannes, dafür spricht — außer der Allgemeinheit der Voraussetzung der ältesten Kirche — a) der Umstand, daß Jakobus schon reichlich ein Jahrzehend nach der Himmelfahrt durch den König Agrippa I. seinen Tod fand (Apostelgesch. 12, 2), während sich aus der Erzählung im Anfange unsers Evangeliums K. 21 entnehmen

läßt, daß der Jünger, den Jesus lieb hatte, ein bedeutend hohes Alter muß erreicht haben, wie das nach der allgemeinen Ueberlieferung mit dem Johannes der Fall gewesen ist; b) die Verbindung, worin der geliebte Jünger im Evangelium mit dem Petrus auftritt, 20, 2 sqq. (21, 7), aber auch 18, 15 sqq. (wo der ἄλλος μαθητὴς, der in das Haus des Hannas mit hineingeht und auch dem Petrus Eingang dorthin verschafft, nach Vergleichung jener Stellen ohne Zweifel jener vom Herrn geliebte Jünger ist), wiefern wir mit dem Petrus grade den Johannes auch in der Apostelgeschichte nach der Himmelfahrt in so enger Verbindung finden. — Was aber den andern Punkt betrifft, die Stellung, welche der Verfasser der Schrift (abgesehen von 21, 24) für sich beansprucht: so bezeichnet er sich als unmittelbaren Jünger des Herrn zunächst im Allgemeinen 1, 14, indem dort die Worte καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ sicher in diesem Sinne gemeint sind, wie auch Baur selbst (S. 686) anerkennt; dann aber auch als Augenzeugen und Theilnehmer für einen bestimmten Fall 19, 35: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε. Die Ausdrucksweise wäre im höchsten Grade unnatürlich, wenn der Schriftsteller sich hier auf ein fremdes Zeugniß beriefe, auf dessen Autorität er das Vorhergehende berichte, wie Weiße (L. J. I, 99 sq. vergl. II, 327 sq.) und Lützelberger (S. 205 sq.) meinen, wobei der Erstere darin noch gar eine Hinweisung auf 1 Joh. 5, 6 findet, und wenn er es nicht vielmehr als eine Berufung auf Das, was er selbst erlebt und gesehen hatte, gemeint hätte. Dann aber können wir auch nicht zweifeln, daß jener vorzugsweise von Jesu geliebte Jünger gemeint ist, von dem eben vorher (V. 25—27) die Rede gewesen war, wie ihm Jesus vom Kreuze herab seine Mutter anempfohlen hatte. Die Sache steht daher wirklich so, daß nur die Frage sein kann,

ob das Evangelium die Schrift des Jüngers ist, den Jesus lieb hatte, des Apostels Johannes, oder von einem Andern zu dem Ende verfaßt, um für eine Schrift dieses Jüngers gehalten zu werden. — Hier ist nun aber noch eine Erscheinung zu beachten, auf welche Credner (Einl. i. N. T. I § 93. S. 209 sq.) das Verdienst hat, aufmerksam gemacht zu haben, daß der Evangelist, so oft er auch den Täufer Johannes nennt (19—20 Mal), er nicht ein einziges Mal sich veranlaßt gefunden hat, ihn durch das Epitheton ὁ βαπτιστὴς, womit er bei den Synoptikern wiederhohlt bezeichnet wird, von dem gleichnamigen Apostel Johannes zu unterscheiden, während er doch z. B. die beiden Jünger Judas in der Bezeichnung bestimmt unterscheidet, und den einen 14, 22 ausdrücklich bezeichnet als nicht den Ischarioth, und er auch den Simon ganz gewöhnlich mit seinem Beinamen Petrus benennt, Simon Petrus, oder auch Petrus allein, niemals aber Simon allein, außer bei der ersten Einführung 1, 42. Wäre der Schreibende nicht selbst der Apostel Johannes gewesen, so würde man allerdings erwarten, wie mit Recht Credner und Ebrard (Krit. d. ev. Gesch. S. 1007 sq.) bemerken, daß er, wie die Synoptiker, den Täufer durch jenes Epitheton bestimmt würde von demselben unterschieden haben, mochte er nun für diesen gehalten werden wollen oder nicht; dagegen, daß er dazu keine Veranlassung fand, sich weit leichter begreift, wenn er selbst der andere in der evangelischen Geschichte neben dem Täufer hervorragende Johannes war. Gewiß liegt in diesem unscheinbaren Umstande, der auch nicht im Entferntesten das Ansehn von etwas Absichtlichem hat, ein bedeutender schwer zu beseitigender Grund für die Echtheit der Schrift, für deren wirkliche Abfassung durch den Apostel Johannes.

15. (S. 79.)

Unter den Gegnern des apostolischen Ursprungs des Evangeliums erkennen — außer Schweizer, den wir leider auch zu diesen Gegnern rechnen müssen — namentlich Lützelberger und Schwegler es an, daß Kap. 21 ein späterer Anhang von einer andern Hand sei. Ihnen gesellt sich auch Baur zu (S. 188—191), der jedoch außer Kap. 21 auch die beiden vorhergehenden Verse als unechten Anhang, d. i. von einer andern Hand als das übrige Evangelium, betrachtet, und meint, der Evangelist selbst habe seine Schrift mit 20, 29 geschlossen. Allein wenn man auch die Möglichkeit der letzteren Annahme zugibt: wie kann man sich wohl denken, daß, wenn dann ein anderer Schriftsteller zu dem Evangelium noch die Kap. 21 enthaltene Erzählung hinzufügen wollte, er vorher der vorgefundenen Schrift sollte einen Schluß, wie 20, 30. 31., gegeben und dann am Ende seiner eigenen Erzählung noch wieder einen doch auch auf das ganze Evangelium sich beziehenden Schluß, wie 21, 24. 25 hinzugefügt haben? Oder meint Herr Baur vielleicht — denn er spricht sich nicht bestimmter aus — daß es zwei verschiedene Zusätze sind, nach einander von verschiedenen Personen gemacht? Dann erwäge man aber: das Evangelium selbst soll nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts oder gar noch später verfaßt sein; wann sollen denn diese Zusätze dazu gekommen sein, und wie ließe es sich wohl denken, wenn die Schrift ohne dieselben schon vorher ins Publikum gekommen war, daß nicht auch nachher sich einzelne Exemplare ohne diese Zusätze erhalten haben und wir davon Spuren in äußeren Zeugnissen vorfinden sollten? — Der eigentliche Zweck der Erzählung Kap. 21 gibt sich im Ausgange derselben deutlich genug zu erkennen. Es hatte sich in der Kirche die Meinung verbreitet, daß der Erlöser in einer Er-

scheinung nach seine Auferstehung dem Johannes die Verheißung gegeben habe, derselbe werde Seine glorreiche Zukunft noch erleben. Dieses will der Verfasser berichtigen durch genaue Anführung der eigenen Worte des Herrn an den Jünger, als worin eine so bestimmte Weissagung nicht liege. Wann konnte aber wohl eine Veranlassung und ein Bedürfniß entstehen, eine Erzählung mit einem solchen Zwecke zu veröffentlichen? Gewiß, wenn nicht schon zu Lebzeiten, so am ehesten unmittelbar nach dem Tode des geliebten Jüngers, damit nicht dessen Tod einen Vorwand gäbe zum Unglauben an das Wort des Herrn überhaupt oder namentlich an die Verheißung über seine Zukunft; weit weniger aber ein halbes Jahrhundert oder mehr nachher; denn da würde der Unglaube oder Zweifel sich nicht grade mehr an diesen Ausspruch des Herrn, wenn er auch in der Kirche noch bekannt war, gehängt haben. Sodann aber liegt auch in dieser Erzählung selbst, wie sie hier vorliegt, ein Zeugniß für eine noch frühere Abfassung und somit auch für die Echtheit des vorhergehenden Evangeliums, da sie von Anfang an deutlich in Beziehung auf dasselbe und als ein Anhang dazu niedergeschrieben ist. Am wenigsten aber läßt sich denken, daß die Erzählung ihrem ganzen Inhalte nach von dem Verfasser selbst sollte ersonnen sein; denn was könnte wohl für einen Schriftsteller, sei es der früheren oder der späteren Zeit, dazu der Beweggrund gewesen sein? Auch Baur stellt eine solche Behauptung nicht auf, noch bemüht er sich überhaupt, irgend etwas Positives über die Veranlassung und den Zweck der Abfassung dieses Kapitels anzugeben, obwohl sich vermuthen läßt, daß er über das Geschichtliche dieses Anhanges wesentlich keine günstigere Meinung hegt, als über den geschichtlichen Gehalt des vorhergehenden Evangeliums selbst. Mir ist kein Zweifel, obwohl die Darstellung hin und wieder etwas Unklares hat, auch in der Angabe einzelner Umstände etwas Kleinliches, daß

die Erzählung im Wesentlichen auf einer Mittheilung beruht, welche der Verfasser vom Johannes selbst gehört hatte; wo sich denn wohl erklärt, daß dieselbe im Stil und im ganzen Charakter vielfach an den Johannes erinnert, worauf aber auch das mit von Einfluß gewesen sein kann, daß der Verfasser überhaupt ein näherer Freund und Schüler des Johannes war und daß er sich vielleicht eben mit der Abschrift des Johanneischen Evangeliums zur weiteren Verbreitung desselben beschäftigt und so um so mehr in das Eigenthümliche der Johanneischen Darstellung und Sprache hineingelebt hatte. Einen sehr treuen geschichtlichen Charakter trägt nach meinem Bedünken namentlich auch der Ausspruch des Herrn über den Petrus v. 18 an sich, worüber s. unten Nr. 19 am Ende.

16. (S. 80.)

Ueber diesen Punkt, die Einerleiheit des Verfassers des ersten Johanneischen Briefes mit dem des Evangeliums, sind die meisten Gegner des apostolischen Ursprungs der letzteren Schrift mit den Vertheidigern desselben einverstanden. Eine Ausnahme machte bisher nur Weiße, der den Brief für echt Johanneisch hält, dann aber durch die unverkennbare Verwandtschaft des Evangeliums mit demselben sich veranlaßt findet, auch in jenem einen gewissen Kern als Johanneisch anzuerkennen. Jetzt erklärt auch Baur, obwohl er weit davon entfernt scheint, den Brief für eine apostolische Schrift zu halten, sich gegen die Identität des Verfassers beider Schriften (S. 666 sq.), und zwar deßhalb, weil 1 Joh. 5, 6 ὕδωρ καὶ αἷμα nicht im Sinne des Evangeliums 19, 34 — d. i. nach der abentheuerlichen Baur'schen Erklärung (s. oben S. 152 Anm.) genommen seien. Wie aber kann er glauben, damit die Sache zur Ueberzeugung urtheilsfähiger Leser abgemacht zu haben?

17. (S. 82).

Ebrard scheint denn auch bald von selbst das Verfehlte dieser Vertheidigungsgründe erkannt zu haben. Wenigstens hat er in s. Schrift über d. Ev. Joh., wo der dritte Abschnitt S. 137—217 sich ganz mit dem Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypse beschäftigt, wobei er namentlich die Gründe, wodurch Hitzig den Beweis zu führen sucht, daß der Johannes, der die Apokalypse verfaßt, der Johannes Marcus, der Verfasser des zweiten Evangeliums sei, ausführlich bestreitet und meistens mit Scharfsinn und Glück entkräftet, hat er diese Argumentationsweise, um bei der Einheit des Verfassers die zwischen der Apokalypse und dem Evangelium stattfindende sprachliche Verschiedenheit zu erklären, stillschweigend aufgegeben, schlägt dafür aber einen andern Weg ein, von dem sehr zu zweifeln ist, ob er viel besser und stichhaltiger ist. Er meint nämlich gefunden zu haben (S. 164—167), daß der Evangelist absichtlich reiner Griechisch schreibe, als es seine Gewohnheit war zu sprechen und zu denken, dagegen der Apokalyptiker absichtlich, aus Manier — im besten Sinne des Wortes — Hebraisirender und Un-Griechischer schreibe, als es seine Gewohnheit gewesen sein könne; und so ziehe er die — auch in anderen Hebraisirenden Büchern und Stücken des N. T. vorkommende — Form Ἱερουσαλὴμ vor, aus demselben Grunde, als woraus er mehrfach Hebräische Wörter gebrauche, als geflissentliche Nachbildung der Prophetensprache (S. 169 sq.). — Es kostet einige Ueberwindung zur Würdigung eines solchen Geredes nur ein Wort zu verlieren. Fände zwischen beiden Schriften hinsichtlich des sprachlichen Charakters das umgekehrte Verhältniß statt, gewiß würde Ebrard nichts leichter finden, als dieses aus dem verschiedenen Inhalte der Schriften zu erklären, und zu beweisen daß es ja ganz natürlich sei, daß der-

selbe Jüdische Schriftsteller bei der Abfassung einer historischen Schrift sich der einfachsten ungekünsteltsten Darstellung bediente und daher einer Hebraisirenden Sprache wie sie sich ihm nach seiner Hebräischen Bildung und durch das Lesen der historischen Bücher des A. T. von selbst ergab, wie sie sich auch in der Christlichen Kirche für die evangelische Schriftstellerei von Anfang an gebildet hatte, daß er aber in einer nicht erzählenden prophetischen Schrift, von hohem poetischem Fluge, wie auf die Darstellung überhaupt, so auch auf Reinheit der Sprache eine größere Sorgfalt verwendete. — Daß beim Schreiben zumal eines für einen größeren Kreis von Lesern bestimmten Werkes auch auf die Sprache eine größere Sorgfalt verwandt wird als beim Reden und daß dieses auch Hebräisch gebildete Jüdische Schriftsteller bei der Abfassung Griechischer Werke für Griechisch redende Leser gethan haben, liegt so in der Natur der Sache, daß es wunderlich ist, dieses als etwas Besonderes beim Johannes in der Abfassung des Evangeliums zu bemerken. Daß es ihm aber nicht allzu schwer geworden sein kann, so gut Griechisch zu schreiben, als das Evangelium geschrieben ist, zeigt die Weise, wie dieser Charakter der Sprache durch das ganze Evangelium hindurchgeht. Wenn aber dieser Schriftsteller nun später bei der Abfassung eines prophetischen Werkes absichtlich möglichst incorrect, barbarisch, gegen alle Regeln der Grammatik geschrieben hätte, so würde es ein nicht erlaubter Euphemismus sein, dieses als Manier im besten Sinne des Wortes zu bezeichnen, da es vielmehr eine wahre Abgeschmacktheit wäre, welche dem Verfasser eines so kunstreichen, in seiner Art so vollendeten Werkes, wie die Apokalypse ist, kein Besonnener zutrauen wird. Wie man es aber aus geflissentlicher Nachbildung der Propheten-Sprache herleiten kann, daß statt der Gräcisirten Form Ἱεροσόλυμα, welche sich im Evangelium an allen (12) Stellen, wo der Name vorkommt, gebraucht findet, in den (3)

Stellen der Apokalypse die Hebräische Form Ἱερουσαλὴμ, welche sich im N. T. auch außerdem so häufig findet und also im Hellenistischen neben der andern ganz gebräuchlich war, gesetzt ist, ist kaum zu begreifen. Am allerwenigsten läßt sich das sprachliche Verhältniß des Evangeliums und der Apokalypse bei der Einerleiheit des Verfassers dann begreifen, wenn man annimmt, wie Ebrard u. a., zunächst auf Autorität des Irenäus V, 30, daß die Apokalypse erst gegen Ende der Regierung des Domitian verfaßt sei und später als das Evangelium, da schon zur Erklärung jenes Verhältnisses auf jeden Fall das müßte angenommen werden, — was freilich aus anderen Gründen auch wirklich im höchsten Grade wahrscheinlich ist, nach meinem Ermessen (wegen Kap. 11) als sicher betrachtet werden kann — daß die Apokalypse geraume Zeit vor dem Evangelium verfaßt wäre und der Apostel inzwischen in der Fertigkeit, das Griechische correct zu schreiben, bedeutend zugenommen hätte.

Dasselbe Verhältniß der Zeit würde sich bei Voraussetzung der Einerleiheit des Verfassers beider Schriften durch die Beachtung eines andern Verhältnisses bestätigen, nämlich der verschiedenen Stellung beider Schriften gegen die Juden. Diese Differenz hebt auch Baur (S. 662 sqq.) hervor, nur auf eine zu grelle, übertriebene Weise. Denn wenn Apok. 21, 14 von den Namen der zwölf Apostel die Rede ist, welche sich auf den zwölf θεμελίοις der Mauern des neuen Jerusalems befinden, so ist an eine absichtliche Ausschließung des Heiden-Apostels Paulus, wie Baur meint, wohl eben so wenig zu denken, als die Juden daran dachten, wenn sie von den zwölf Stämmen ihres Volkes redeten, einen bestimmten Theil des Volkes von dessen Gemeinschaft auszuschließen. Eben so ist es auch, wie ich glaube, nicht im Sinne der Apokalypse, wenn Baur meint (wie Credner Einl. i. N. T. I. S. 711 Anm. u. Züllig), daß 14,

1—5 die 144000 mit dem Namen Gottes und des Lammes Versehenen, welche bezeichnet werden als *παρθένοι, ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*, bloß von Juden-Christen zu verstehen seien; denn wenn es v. 3. 4 von ihnen heißt, daß sie seien *ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*, macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man dieses versteht: der Erde, der Menschheit abgekauft, da sie ihr früher als Eigenthum angehörten, oder bloß, wie wahrscheinlicher: aus der Zahl der Bewohner der Erde erkauft; immer macht diese Bezeichnung im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sie im Sinne des Buches zu betrachten sind als nicht bloß einem Volke der Erde angehörend. *) Dasselbe ist noch deutlicher in der zur Bestätigung dienenden Stelle 5, 9 sq., wo in dem Lobgesange, womit die 4 Cherubim und die 24 Aeltesten um den göttlichen Thron im Himmel das Lamm preisen, Diejenigen, welche das Lamm zu Königen

*) Das *παρθένοι, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν* v. 4 kann nicht wohl, wie unter andern Neander (Gesch. d. Pflanz. ꝛc. A. 3. II, 543 Anm.) annimmt, in Beziehung auf ein eheloses Leben gemeint sein; denn hätte auch der Schriftsteller darauf einen besonderen Werth gelegt, was wir in der Kirche allerdings schon ziemlich frühzeitig finden, so läßt sich doch nicht wohl denken, daß er die ganze große Schaar der erwählten Gläubigen sollte als Solche haben bezeichnen wollen, die sich der Ehe ganz enthalten hätten. Auf der andern Seite erlaubt der Ausdruck auch nicht es in der Allgemeinheit zu fassen, wie Züllig will, als Bezeichnung Solcher, die in jeder Hinsicht rein und in jeder Art von frommer Pflichttreue ausgezeichnet waren. Wir haben es auf die Enthaltung von aller Unkeuschheit und Hurerei zu beziehen, welche, wie in der heiligen Schrift überhaupt, so auch in der Apokalypse als stete Begleiterinn des Götzendienstes gedacht wird. Dann macht auch diese Bezeichnung selbst es wahrscheinlich, daß auch Angehörige heidnischer Völker mit gemeint sind, welche sich von dem Götzendienste und aller damit zusammenhangenden Unreinigkeit ihrer Volksgenossen rein erhalten haben.

und Priestern für Gott gemacht habe, die auf Erden herrschen sollen, bezeichnet werden als vom Lamme mit seinem Blute erkauft ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνου, was gar keinen Zweifel läßt, daß Gläubige aus den übrigen Völkern der Erde eben sowohl gemeint sind wie die aus dem Jüdischen. *) Allerdings verursacht dann die Vergleichung der Stelle Kap. 14 mit 7, 4 sqq. einige Schwierigkeit, wie auch Neander (Gesch. d. Pflanz. d. K. A. 3. II. S. 543 Anm. bemerkt), indem an der letztern Stelle dieselbe Zahl von 144000 für die Gläubigen aus dem Jüdischen Volke angegeben ist, woran sich dort noch eine unzählbare Schaar aus andern Völkern anschließt. Wie ich es früher angesehen habe (Schleierm. theol. Zeitschr. II. S. 258 sq.), daß diese 7, 9 vor dem göttlichen Throne stehende unzählbare Schaar aus allen Völkern mit den v. 4—8 nach den zwölf Stämmen Israels vertheilten 144000 Gläubigen identisch seien, so daß hier die zwölf Stämme nur als Abtheilungen im Reiche Gottes des N. B. selbst zu fassen wären, scheint mir nicht mehr haltbar, da es nicht wahrscheinlich ist, daß wenn die Gesammtzahl der Versiegelten vorher v. 4—8 ausdrücklich auf 144000 angegeben wäre, sie unmittelbar darauf v. 9 ausdrücklich sollten als eine Menge bezeichnet sein, welche niemand zu zählen im Stande sei, und da die 144000 v. 4 ausdrücklich bezeichnet werden als versiegelt aus allen Stäm-

---

*) Wie dort v. 10 statt ἡμᾶς und βασιλεύσομεν, was der recip. Text hat, anerkannt αὐτοὺς und βασιλεύσουσιν (oder βασιλεύουσιν) zu lesen ist, so ist v. 9 das ἡμᾶς ohne Zweifel mit Ewald und Züllig zu tilgen (nach A. Aeth.), da es sich nicht wohl denken läßt, daß es im Sinne der Apokalypse sein sollte, daß nicht bloß die 24 Aeltesten im Himmel, sondern auch die 4 Cherubim sich selbst als solche bezeichnen, die das Lamm mit seinem Blute aus allen Völkern Gotte erkauft habe und die auch wiederum auf Erden herrschen sollen.

men Israels, welcher Ausdruck wohl nicht würde gebraucht sein, wenn es als die Gesammtzahl der Mitglieder dieser Stämme gemeint wäre, und nicht als Angabe der aus der Gesammtzahl der Mitglieder dieser Stämme versiegelten Gläubigen, wo denn die gläubigen Heiden darunter nicht mit begriffen sein können. Darnach findet denn in den Angaben jener beider Stellen, Kap. 7 und 14, wirklich eine Differenz statt, welche ihren Grund wohl nur in einer gewissen Inkonsequenz in der Darstellung hat, welche freilich nicht viel auf sich hat, da die Zahl doch sicher nicht buchstäblich, sondern nur als eine runde symbolische gemeint ist, und von der man bei der Entfernung beider Stellen von einander auch wohl sich denken kann, wie der Schriftsteller hat dazu kommen können. Allein das, glaube ich, läßt sich doch nicht leugnen, daß die Stellung der Apokalypse gegen das Judenthum eine etwas andere ist als die des Evangeliums. Während das Evangelium sich der Benennung *οἱ Ἰουδαῖοι* ohne weiteres zur Bezeichnung der der Wahrheit Widerstrebenden, namentlich der dem Erlöser feindseligen Oberen des Jüdischen Volkes bedient, ist dem Apokalyptiker dieses ein sehr ehrenvoller Name, so daß er Juden, die dem Evangelium hartnäckig widerstanden oder dasselbe feindselig verfolgten, als Solche bezeichnet, die nicht in Wahrheit Juden seien, sondern sich diesen Namen nur fälschlicher Weise zueigneten (2, 9. 3, 9). Und Jerusalem bezeichnet er zwar 11, 8 als die Stadt, welche *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος*, wiefern der Herr dort gekreuzigt sei, und es wird ein göttliches Strafgericht über sie verhängt; aber sie wird auch in Verhältniß zu den Heiden bezeichnet gradezu als die heilige Stadt (11, 2) und als die geliebte Stadt (20, 9), und unverkennbar spricht sich 11, 1 sq. 13 die Hoffnung aus, daß das göttliche Strafgericht nur einen Theil der Stadt und seiner Bewohner treffen, die Uebrigen aber

veranlassen werde, in sich zu gehen,*) daß die Frommen unter den Juden — die προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ, nämlich ναῷ, 11, 2 können nicht wohl von den Christen als solchen gemeint sein, wie ich es früher (a. a. O. S. 266 sq.) gefaßt habe, sondern nur von den frommen Gottesverehrern unter den Bewohnern Jerusalems, mit den Christlichen auch von solchen, welche, ohne der Christlichen Gemeinde schon anzugehören, ihrem Gotte in Lauterkeit des Herzens dienten — auch während des Strafgerichts in Gottes besondere Obhut würden gestellt werden, und daß die Stadt

---

*) Von den anderen Menschen dagegen, den Götzendienern, wird wiederhohlt hervorgehoben, daß sie auch durch die göttlichen Gerichte sich nicht zur Buße bekehren lassen, sondern sich nur noch mehr verstocken und Gott lästern (9, 20 sq. 16, 9. 11. 21), wie Rom das gänzlich zu zerstörende Babel ist und Heidenthum und Römerthum mit dem Antichristenthume zusammenfällt. Diese verschiedene Stellung der Apokalypse gegen das Judenthum und das Heidenthum hängt unverkennbar mit der menschlichen Individualität des Sehers zusammen, der, dem Jüdischen Volke angehörend, mit treuer Liebe seinem Volke anhing, und, obwohl betrübt über den fortwährenden Unglauben der Masse desselben, die Hoffnung scheint festgehalten zu haben, daß dasselbe sich bald im Großen bekehren und auch ferner den Stamm des Volkes Gottes bilden werde. Ganz verkannt wird die Tendenz und die eigenthümliche Stellung des Buches, wenn man es so ansieht, daß in demselben neben dem Heidenthume und Römerthume auch das Judenthum, oder gar das Judenthum und Jerusalem allein als das zu überwindende Antichristenthum betrachtet werde. Gegen dieserlei Erklärungen, welche durch Herder und Eichhorn besonders herrschend geworden waren, ist meine Abhandlung über das Buch vornehmlich gerichtet, mit der in dieser Beziehung auch de Wette Einl. i. N. T. und Ewald ganz übereinstimmen, während Lücke zwar nicht, wie die erstgenannten Ausleger, eine bestimmte Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems annimmt, aber doch insofern mit Eichhorn zusammenstimmt, daß er darin neben dem Heidenthume auch das Judenthum als das vom Christ zu überwindende Antichristenthum betrachtet und dargestellt glaubt, und Züllig gar nur das Judenthum, wovon er, wie Hartwig und Herder, auch das Babel im zweiten Theile des Buches versteht.

mit ihrem Heiligthume auch darnach während des tausendjährigen Reiches der Mittelpunkt des Volkes und des Dienstes des wahren lebendigen Gottes sein werde (vergl. auch 20, 9). So entschieden dieses an sich auf eine Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems führt, so würde auch das Verhältniß Dessen, was hier die Apokalypse darbietet, zu Dem, was wir im Johanneischen Evangelium finden, sich bei Voraussetzung desselben Verfassers nur dann einiger Maaßen erklären lassen, wenn für das letztere eine nicht unbedeutend spätere Zeit der Abfassung als für die erstere angenommen wird, wo man sich denn denken müßte, daß in der Zwischenzeit sich seine innerliche Stellung zum Jüdischen Volke und seine Anschauung über dessen Verhältniß zum Reiche Gottes bedeutend umgestaltet hätte.

Doch bleibt meine Ueberzeugung fortwährend die, daß, obwohl beide Schriften auch manches Verwandte mit einander haben, in Vorstellungen und selbst in der Sprache, dennoch sie ihrem ganzen Charakter nach zu verschiedenartig sind, um sie als Werke desselben Verfassers, auch aus verschiedenen Zeiten, zu begreifen, und zumal als Werke eines und desselben Apostels. Sind beide auch Werke geborener Juden und zwar Paläſtinenser, so bekundet der Apokalyptiker eine ganz andere Gemüthsrichtung als der Evangelist, und eine rabbinisch-kabbalistische Neigung und Gelehrsamkeit, von der der Evangelist weit entfernt ist und von der auch schon nach Apostelgesch. 4, 13 durchaus nicht wahrscheinlich ist, daß der Apostel Johannes sollte in ihrem Besitze gewesen sein. —

Daß die Apokalypse und das Evangelium nicht von demselben Verfasser sein können, ist auch für Baur gewiß (S. 659—664); er findet aber darin einen schlagenden Beweis gegen die Echtheit des Evangeliums, indem, da nur entweder das Evangelium oder die Apokalypse die echte Schrift des Apostels Johannes sein könne, er meint, daß alle vorliegenden Data uns zu dem

Schlusse der Echtheit der Apokalypse nöthigten, welche so unzweideutige Zeugnisse ihres apostolischen Ursprungs aufzuweisen habe, wie bei wenigen Schriften des neutestamentlichen Kanons, am wenigsten aber bei dem Johanneischen Evangelium der Fall sei, wie denn die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalte des Apostels Johannes in Klein-Asien und Ephesus deutlich nicht auf den Evangelisten, sondern auf den Apokalyptiker zurückgehe (S. 660 sq.). Ganz dasselbe Urtheil haben in neuester Zeit auch schon andere Theologen der Baur'schen Schule gefällt, wie Schwegler, Zeller, auch Schnitzer (Hall. Allg. Litt. Zt. 1841. Mai) und vielleicht noch andere. Darüber bemerke ich hier Folgendes:

a) Ich bin gleichfalls fortwährend (s. meine Abhandl. a. a. O. S. 248) der Meinung, daß es durchaus unzulässig ist, zur Rettung der Echtheit des Johanneischen Evangeliums die Apokalypse für unecht zu erklären, für eine Schrift, welche ein anderer Schriftsteller dem Apostel Johannes untergeschoben oder irgendwie in dessen Namen untergeschoben hätte; eine solche Ansicht, wie auch Lücke sie in s. Vollständ. Einl. vorgetragen hat, würde nur dann überhaupt möglich sein, wenn die Apokalypse in bedeutend späterer Zeit verfaßt wäre, erst nach dem Tode des Apostels, nicht aber, wenn sie, worauf der Inhalt so entschieden hinführt, schon vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt ist, zu einer Zeit, wo der Apostel Johannes noch sicher am Leben war, und ohne Zweifel noch vor der Abfassung seines Evangeliums; da würde nicht leicht Jemand gewagt haben, ein solches Werk als wie vom Johannes geschrieben zu verfassen, noch hätte dasselbe mit einem solchen Anspruche erscheinen können, ohne von Anfang an entschiedenen Widerspruch zu finden.

b) Wenn die Apokalypse nun eben so wenig wirklich ein Werk des Evangelisten Johannes sein kann, so bleibt freilich

nur die Wahl, entweder das Evangelium dem Apostel Johannes abzusprechen, oder den Verfasser der Apokalypse, da er sich selbst ausdrücklich Johannes nennt, für einen vom Apostel verschiedenen Johannes zu halten. Das Erstere kann nur mit der Annahme geschehen, daß das Evangelium von einem Späteren dem Apostel Johannes untergeschoben sei, in der Absicht geschrieben, um für eine Schrift dieses geliebten Jüngers gehalten zu werden. Nachdem wir aber bereits von so verschiedenen Seiten gefunden haben, wie schwer, wie durchaus unwahrscheinlich bei der Beschaffenheit der Schrift an sich und in Vergleich mit den synoptischen Evangelien es ist, dieselbe sich auf solche Weise entstanden zu denken, haben wir gewiß einige Berechtigung, zu vermuthen, daß das Letztere der Fall sei, wenn nicht die Apokalypse selbst einer solchen Annahme entschieden entgegen ist.

c) Die Angaben des Buches selbst sind nun aber an und für sich betrachtet einer solchen Annahme keineswegs entgegen. Es nennt zwar den Seher und Verfasser Johannes (1, 2. 4. 9. 22, 8), und bezeichnet ihn als einen Knecht Jesu Christi (1, 1); allein darin liegt nicht, daß es ein Apostel gewesen sei. Unverkennbar macht die Stelle 21, 14 an sich es wahrscheinlicher, daß der Seher und Verfasser selbst der Zahl der zwölf Apostel nicht angehört hat, als daß er einer derselben sollte gewesen sein; wie auf der andern Seite, wenn wir beachten, wie in dieser Stelle auf die Würde der Apostel ein so spezifischer Werth gelegt wird, es um so unwahrscheinlicher ist, daß der Seher nicht 1, 1 sollte ausdrücklich als solcher bezeichnet sein, wenn der Verfasser wirklich dieser Zahl angehört hätte oder für einen solchen wollte gehalten werden. Daß in der Stelle 1, 2 keine Hinweisung auf das Johanneische Evangelium liegt, wird niemand weniger zu bestreiten geneigt sein, als Baur und die mit ihm über das Verhältniß beider Schriften zu einander glei-

cher Ansicht sind. Dann aber liegt, wie man die Stelle auch erklären möge, in derselben nichts, was bestimmt auf den Apostel Johannes hinwiese und was nicht eben sowohl mit der Annahme irgend eines andern Jüngers Christi, der im Dienste des Herrn thätig gewesen war, vereinbar wäre. Am wenigsten aber ist das der Fall, wenn man, was ich entschieden für das Richtige halte, die Worte nur eben auf das Zeugniß bezieht, welches der Seher in diesem Buche selbst über die ihm durch den Herrn zu Theil gewordene Offenbarung ablegt. *) Dann macht aber die Nähe der Stelle es wenigstens wahrscheinlich, auf entsprechende Weise auch 1, 9 zu erklären, als Andeutung des Zweckes, weßhalb

---

*) So fassen es schon ohne weiteres Andreas und Arethas, so wie Beza und Bengel; eben dafür habe ich mich schon in d. Abhandl. S. 251 erklärt, und auch Lücke, der in s. Vollständ. Einl. (S. 241 Anm.) diese Erklärung bestreitet, hat später (Theol. Stud. u. Krit. 1836. 3. S. 654—658) selbst sie geltend gemacht, zunächst durch Wieseler veranlaßt, und so auch Züllig. Unverkennbar entsteht bei dieser Fassung ein trefflicher Gedankenfortschritt; nachdem v. 1 Gott als der erste Grund der Offenbarung bezeichnet ist, Jesus Christus als der erste Vermittler, der Engel als das Werkzeug, dessen dieser sich bediente, und der Seher, Johannes, als Derjenige, dem Jesus sie durch den Engel mittheilte, heißt es v. 2, daß der Seher die empfangene Offenbarung, die geschauten Gesichte, nun auch — durch das hier in diesem Buche darüber abgelegte Zeugniß — den anderen Knechten Gottes kund gethan habe, woran sich dann wieder v. 3 sehr passend die Seligpreisung Derjenigen anschließt, zu denen durch Lesung und Anhörung dieses Buches die Weissagung gelangt, wenn sie dieselbe im Herzen bewahren. Das ὅσα εἶδε, was eine Apposition zu τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ bildet, spricht — besonders nach Vergleichung von v. 19: γράψον ἃ εἶδες — offenbar auch mehr für die Beziehung auf die Erscheinungen, welche sich dem Seher im Gesichte darstellten, als auf Dasjenige, was er etwa beim Leben des Herrn von seiner Hoheit und seiner Geschichte erlebt hatte, wo man eher ἑώρακε oder ἑωράκει erwarten würde (1 Joh. 1, 2. 3); über das μαρτυρεῖν aber und die μαρτυρία, wie es hier dann zu fassen ist, vergl. 22, 16. 20., so wie 1, 5.

der Seher sich nach der Insel Patmos zurückgezogen hatte, um dort nämlich die göttliche Offenbarung zu empfangen, welche er in diesem Buche mittheilt; so habe ich die Stelle auch schon a. a. O. (S. 250 sq.) gefaßt, und eben dafür hat sich auch später Lücke (Theol. Stud. a. a. O. S. 658—661) erklärt. Doch will ich keineswegs leugnen, daß die Worte der Stelle auch andere Erklärungen zulassen, wie die von Hartwig u. Koppe, daß der Seher sich nach dieser Insel, die auch damals schon wohl gewiß nicht ganz unbewohnt war, zur Verkündigung des Evangeliums begeben hatte, oder die gewöhnliche, daß er wegen seines für das Evangelium abgelegten Zeugnisses durch die Widersacher des Christenthums dorthin verwiesen oder dorthin zu flüchten genöthigt worden sei. Auch so gefaßt würde in der Stelle nichts liegen, was an sich nöthigte, grade an den Apostel Johannes zu denken, was nicht auch bei einem andern Jünger des Herrn könnte der Fall gewesen sein.

d) Sowohl aus 1, 9, als aus den Addressen der sieben Briefe ergibt sich, daß der Verfasser der Apokalypse bei der Abfassung des Buches im prokonsularischen Asien und der Umgegend schon seit einiger Zeit sich muß aufgehalten und dort in einigem Ansehn gestanden haben. Das kann nun auch sehr wohl mit dem Presbyter Johannes der Fall gewesen sein, den Papias in der bekannten Stelle (*Euseb.* III, 39) neben einem gewissen Aristion nennt, die er beide von der Zahl der Apostel trennt (den Ersteren ausdrücklich von dem Apostel Johannes unterscheidend), aber ausdrücklich als Solche bezeichnet, die den Herrn selbst gehört hatten (als *μαθητὰς τοῦ κυρίου*), deren Existenz durch die Weise wie er ihrer erwähnt hinreichend gesichert ist, und von denen sich darnach auch mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß sie auch in den Gegenden gelebt und gewirkt haben, welche die Heimath und der Wirkungs-

kreis des Bischofes von Hierapolis war, einer Stadt ganz in der Nähe von Laodicea, welches eine der sieben Gemeinden ist, an welche die Apokalypse addressirt ist. Doch würde die Annahme dieses Presbyters Johannes als des Sehers und Verfassers der Apokalypse allerdings nicht ohne Schwierigkeit sein, wenn damals auch der Apostel Johannes neben ihm in diesen Gegenden wirksam gewesen wäre, da jener sich dann wohl schwerlich auf die Weise, wie in dem Buche der Fall ist, einfach als Johannes, Knecht Jesu Christi, ohne bestimmte Unterscheidung von diesem würde bezeichnet haben. Allein es hindert auch nichts anzunehmen, daß die Ankunft und der Aufenthalt des Apostels Johannes erst nach dieser Zeit fällt. Aus dem Umstande, daß in der Erzählung der Apostelgeschichte über die letzte Anwesenheit des Paulus zu Jerusalem (21, 17 sqq.) Johannes nicht erwähnt wird, hat man vielfach gemeint folgern zu dürfen (wie noch Lücke, Credner u. a.), daß er damals dort nicht anwesend gewesen sei. Aber wie unsicher dieser Schluß ist, zeigt der Umstand, daß er auch in der doch ziemlich ausführlichen Erzählung über die apostolischen Verhandlungen Kap. 15 nicht genannt wird, bei denen er doch sicher anwesend war und thätig theilnahm (Gal. 2, 9). Noch weniger läßt sich daraus entnehmen, daß er sich damals aus Jerusalem und dem Jüdischen Lande schon auf bleibende Weise entfernt, und am wenigsten, daß er zu der Zeit sich schon nach Klein-Asien begeben hatte. Vielmehr können wir aus der Erzählung über die Zusammenkunft des Paulus mit den Ephesinischen Aeltesten zu Milet (Apostelgesch. 20, 17 sqq.) mit Sicherheit entnehmen, daß der Apostel Johannes damals sich in den Gemeinden dieser Gegenden noch nicht aufhielt, wie überhaupt seine Wirksamkeit daselbst wohl gewiß nicht vor dem Tode des Paulus fällt. Wahrscheinlich hat er — das scheint mir seinem Charakter gemäß — das Jüdische Land auf blei-

bende Weise nicht früher verlassen, als bis er durch besondere Umstände dazu veranlaßt ward, und vielleicht ist dieses erst durch die politischen Unruhen geschehen, welche dem Römischen Kriege vorhergingen, und durch die gleichzeitigen Zerrüttungen in der Jerusalemischen Gemeinde, die wir aus dem Briefe an die Hebräer ersehen können. Sonach haben wir gewiß keine Berechtigung zu der Voraussetzung, daß der Aufenthalt des Apostels Johannes zu Ephesus vor der Abfassung der Apokalypse fällt, wo es dann aber auch nicht schwierig erscheinen kann, wenn sie das Werk des Presbyters Johannes war, daß dieser sich bloß als Johannes bezeichnete, ohne sich bestimmt vom Apostel zu unterscheiden, da er wissen konnte, daß die Gemeinden, an welche das Buch zunächst gerichtet ist, in denen er persönlich genau bekannt war und in deren Mitte oder unmittelbaren Nähe er lebte, auch so über seine Person nicht einen Augenblick zweifelhaft bleiben würden.

e) Es kommt demnach nur noch darauf an, ob sich auch die weitere Geschichte der Apokalypse in der Kirche bei einer solchen Ansicht über den Ursprung derselben erklärt; und dieses scheint mir, unter Voraussetzung des bisher Dargelegten, nicht so schwierig. Wenn Baur behauptet (S. 660), daß die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalte des Apostels Johannes in Klein-Asien und Ephesus offenbar nicht auf den Evangelisten, sondern auf den Apokalyptiker zurückgehe, und daß die Apokalypse auch so alte und unverdächtige Zeugen ihres apostolischen Ursprungs aufzuweisen habe, wie bei wenigen Schriften des neutestamentlichen Kanons, am wenigsten aber bei dem Johanneischen Evangelium der Fall sei: so ist das Letztere eine übertriebene Behauptung, und um das Erstere geltend machen zu können, muß man so viel Muth haben, um mit Baur es aller Wahrscheinlichkeit gemäß zu finden, daß Johannes in dem Schreiben des Polykrates (*Euseb. H. E.* V,

24) ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών genannt werde auf eine vom Evangelium ganz unabhängige Weise mit einem in Klein-Asien gewöhnlichen Prädikate, welches sich „ohne Zweifel ursprünglich auf den Apokalyptiker bezog", sofern er die von Jesu mitgetheilten Offenbarungen nur im vertrautesten Verhältnisse empfangen haben konnte und man dem an seiner Brust Liegenden seine innersten Geheimnisse mittheilt (S. 687 sqq.). Das Thatsächliche ist indessen dieses, daß wir die Apokalypse schon zeitig in der Kirche als eine Schrift des Apostels Johannes betrachtet finden, und eben so sehr verbreitet die Annahme, daß der Apostel durch den Römischen Kaiser nach Patmos verbannt worden sei, worauf man K. 1, 9 bezog. Allein, was das Erstere betrifft, wenn die Sache sich auf die oben dargestellte Weise verhält, daß die Apokalypse durch den Presbyter Johannes vor der Ankunft des Apostels Johannes im prokonsularischen Asien verfaßt ward: sollte es da so unwahrscheinlich sein, daß, wenn der Apostel nun nach der Zeit in diese Gegenden kam, und sich dort eine Reihe von Jahren neben dem Presbyter aufhielt, dann später in Diesem oder Jenem eine Verwechselung dieser beiden gleichnamigen Glaubensverkündiger stattfand, der Presbyter gegen den Apostel im Bewußtsein der Kirche immer mehr zurücktrat, und so auch eine Schrift, welche von dem Presbyter ausgegangen war, dem seiner Würde nach noch angesehneren und bekannteren Apostel beigelegt ward? Schon Justinus M. freilich *) bezeichnet den Seher in der

*) Papias kann hier nicht in Betracht kommen. Daß er die Apokalypse gekannt und hochgeachtet hat, bezweifle ich nicht. Wenn der gegen das Ende des 5ten Jahrh. lebende Commentator der Apokalypse, Andreas von Cäsarea, und der ihm wieder folgende Arethas den Papias mit unter Denjenigen nennen, welche die Inspiration und Glaubwürdigkeit des Buches (τὸ θεόπνευστον τῆς βίβλου, τὸ ἀξιόπιστον) bezeugen, so konnte er eine solche Ansicht von dem Buche hegen, mochte er dasselbe dem Apostel oder dem Presbyter Johan-

Apokalypse ausdrücklich als Johannes, einen der Apostel Christi (*Dial. c. Tryph.* 81); aber die Abfassung dieser Schrift des Justinus fällt doch etwa 70 J. nach der Zerstörung Jerusalems und somit wenigstens eben so lange nach der Abfassung der Apokalypse; und daß in diesem Zeitraume eine solche Verwechselung in der Vorstellung der Kirche stattfinden konnte, wird gewiß am wenigsten die Baur'sche Schule leugnen bei dem geringen Gewichte, welches sie sonst überall den äußeren Zeugnissen der Kirche über den Ursprung der kanonischen Bücher beilegt; es läßt sich aber überhaupt nicht mit Fug leugnen, wenn man die stattfindenden Umstände, wie sie vorher dargestellt sind, in Erwägung zieht. Von größerer Beweiskraft scheint das obwohl etwas spätere Zeugniß des Irenäus zu sein, der *Haeres.* V, 30 (bei *Euseb. H. E.* V, 8) sich in Beziehung auf die verschiedenen Lesarten Apoc. 13, 18 dahin äußert, daß die Zahl 666 sich in allen bewährten und alten Handschriften finde und von Denen bezeugt werde, welche den Johannes von Angesicht gesehen hätten (*καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων*). Allein die Sache steht hier doch nicht so, wie unter andern noch

---

nes beilegen. Ohne Zweifel beruht die Aussage des Andreas nur darauf, daß er in dem Werke des Papias die Apokalypse benutzt fand; ob er darin Recht hatte, kann dahin gestellt bleiben; doch wird es bestätigt durch die Angabe des von J. H. Cramer (*Catena in epp. catholicas. Accesserunt Oecumen. et Arethae commentarii in Apocal.* Oxford. 1840) mitgetheilten Scholion zu Apoc. 12, 7—9; s. bei Guerike Einl. i. N. T. S. 543 Anm. 3. So viel aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Papias darin die Apokalypse nicht kann ausdrücklich als eine Schrift des Johannes, weder des Apostels noch des Presbyters, angeführt haben; denn sonst würde Eusebius nicht unterlassen haben, dies Zeugniß in der einen oder andern Art mit anzuführen, da er grade über den Verfasser der Apokalypse die Zeugnisse der früheren Kirchenschriftsteller so geflissentlich aufführt.

Kirchhofer (Quellensammlung z. Gesch. d. neutest. Kanons S. 305) und Ebrard (Ev. Joh. S. 191 sqq.) es darstellen, daß aus den Worten sich ergäbe, Irenäus habe über die genannte Zahl mit Denjenigen, welche noch mit Johannes persönlich umgegangen waren, selbst unterhandelt, oder daß Irenäus absichtlich hätte die Unwahrheit reden müssen, wenn seine Voraussetzung über den Apostel Johannes — denn diesen meint er a. a. O. ohne Zweifel, wenn er ihn auch nicht ausdrücklich als Apostel bezeichnet — falsch wäre. Das Thatsächliche, was sich aus der Stelle ergibt, ist nur dieses. Irenäus wußte von gewissen älteren Personen, welche sich über jene apokalyptische Zahl, und zwar als 666, irgendwo geäußert hatten, ob mündlich oder irgendwie in Schriften, ergibt sich aus seinen Worten nicht, und am wenigsten, daß sie ihm persönlich diese Mittheilung gemacht hatten; er wußte auch, daß diese Personen den (Apostel) Johannes noch gesehen hatten. Natürlich mußte ihm ihr Zeugniß oder Urtheil über eine Stelle in einer Schrift, welche er von diesem Johannes ableitete, von Bedeutung sein, wenn auch ihre Aussage über diese Zahl gar nicht mit einer Aussage über den Verfasser des Buches in Verbindung stand; denn darüber sagt ja auch Irenäus nichts. Es ist aber auch sehr wohl möglich, daß Personen, welche in ihrer frühesten Jugend oder Kindheit den Apostel Johannes gesehen hatten — daß es solche gewesen seien, die mit ihm irgend näheren Verkehr gehabt hätten, wie z. B. Polykarp, sagt Irenäus wieder nicht — ihn für den Johannes der Apokalypse können gehalten haben, wenn er es auch nicht war. Jedenfalls kann diese Annahme sehr wohl stattfinden, ohne daß wir deßhalb Veranlassung haben, den ehrlichen Irenäus der Betrügerei und absichtlichen Unwahrheit zu beschuldigen. Mit Recht aber hat man bemerkt, daß die Bedeutung des Zeugnisses des Irenäus selbst über die Apokalypse zwar nicht aufgehoben, aber doch ge-

mindert wird durch die entschieden falsche Angabe, daß der Seher die Gesichte unter dem Hadrian gehabt habe, was mit der Annahme zusammenhängt, daß der Apostel durch diesen Kaiser nach Patmos verbannt worden sei. Was diese Verbannung selbst betrifft, so wird gewiß nicht leicht jemand in Abrede stellen, daß, wie auch die Stelle 1, 9 gemeint sein mag, sie (mit Vergleichung von 6, 9. 20, 4) leicht auf einen durch die heidnische Obrigkeit veranlaßten unfreiwilligen Aufenthalt des Sehers auf Patmos bezogen werden und dadurch sich in der Kirche die Vorstellung über eine Verbannung des Johannes nach dieser Insel bilden konnte, wo denn, wenn einmal der Apostel Johannes als Verfasser des Buches angesehen ward, dieses auch auf seine Geschichte übertragen werden konnte, auch ohne daß eine wirkliche Thatsache oder eine von jener Stelle unabhängige Ueberlieferung darüber zu Grunde lag. Daß man dieses Ereigniß in die Regierung des Domitian setzte, dazu kann der Umstand Veranlassung gegeben haben, weil dieser Kaiser wirklich einzelne Juden und Christen mit Verbannung bestraft hat, aber wahrscheinlich bloß aus Rom (Tertullian. *Apologet.* 5. Euseb. *H. E.* III, 8. *Dio Cass.* 67, 14. 68, 1). Daß nicht der Apostel Johannes durch ihn verbannt oder überhaupt bestraft worden ist, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit auch aus dem Stillschweigen des Hegesippus entnehmen. Denn da Eusebius (a. a. O.) aus ihm anführt, daß Domitian habe einige Enkel des Judas, Bruders des Herrn, vor sich fordern lassen, daß er sie aber bald wieder entlassen und durch ein eigenes Edikt alle Verfolgungen wider die Christen aufgehoben habe, so läßt sich wohl annehmen, daß Hegesipp auch die Verfolgung wider den Apostel Johannes würde erwähnt haben, wenn ihm darüber durch Ueberlieferung etwas bekannt gewesen wäre, und daß, wenn er darüber etwas gehört hätte, Eusebius a. a. O. auch sein Zeugniß dafür würde ausdrücklich angeführt haben.

Unser Resultat ist demnach:

Die Apokalypse gibt sich nicht selbst für ein Werk des Apostels Johannes aus; vielmehr machen ihre Andeutungen über die Person des Sehers und Verfassers es wahrscheinlicher, daß derselbe ein anderer nicht zur Zahl der Apostel gehörender Jünger des Herrn mit Namen Johannes war.

Daß die Kirche dem größten Theile nach schon ziemlich frühzeitig — wenigstens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts — sie dem Apostel Johannes beilegt, erklärt sich auf natürliche Weise auch, wenn sie wirklich nicht von ihm, sondern vom Presbyter Johannes verfaßt war.

Es kann daher aus der Apokalypse auch bei dem von uns gebilligten Urtheile, daß sie nicht von demselben Verfasser wie das vierte Evangelium sein könne, kein Beweis gegen dessen Abfassung durch den Apostel Johannes, als dessen Werk dasselbe will angesehen sein, hergenommen werden.

18. (S. 83.)

Daß einzelne dieser Stellen des Marcus mit den Johanneischen eine besondere auch auf einen äußeren Zusammenhang führende Aehnlichkeit darbieten, hat auch Baur bemerklich gemacht (s. S. 405. 406 sq. 416. 420), findet aber darin einen Beweis, daß der Verfasser des vierten Evangeliums das zweite gekannt und benutzt habe. Mir ist nun freilich kein Zweifel, daß das Umgekehrte der Fall ist, und darauf scheint mir auch an einzelnen Stellen, diese rein für sich betrachtet, das Verhältniß des Ausdrucks und Zusammenhanges in beiden Evangelien deutlich zu führen, wie z. B. in der Speisungsgeschichte die Weise, wie von den 200 Denaren die Rede ist, beim Johannes (6, 7), wo Philippus sagt: „für 200 Denare Brot reicht nicht hin, daß jeder von ihnen nur ein Weniges bekomme" mir entschieden natürlicher und ursprünglicher erscheint, als wie

bei Marcus, wo (6, 37) die Jünger auf Jesu Aufforderung, sie sollten der Menge zu essen geben, erwiedern: „sollen wir hingehen und für 200 Denare Brote kaufen und ihnen zu essen geben?“ Aber es ist hier doch allerdings nirgends das Verhältniß der Art, daß wenn jemand einmal gegen das Johanneische Evangelium eingenommen ist, er nicht die Sache auch auf die umgekehrte Weise betrachten könnte. Ich will daher auf diesen Beweis für das höhere Alter des Johanneischen Evangeliums auch kein zu großes Gewicht legen. Aber auch davon abgesehen, wie von dem positiven und so wichtigen Zeugnisse des Verfassers des Anhanges Kap. 21 (s. oben), bietet die unbefangene Betrachtung der Zeugnisse und Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts uns Hinreichendes dar, um uns zu berechtigen, eine Annahme wie die der Baur'schen Schule über den Ursprung des vierten Evangeliums, als erst um die Mitte oder gar nach der Mitte dieses Jahrhunderts entstanden, für so gut wie rein unmöglich zu erklären, und Manches, was sich überhaupt bei der Annahme der Unechtheit der Schrift schwer würde begreifen lassen. Baur selbst behandelt die äußeren Zeugnisse S. 664—680, und findet, wie schon Bretschneider u. a., auch sie der Echtheit der Schrift sehr ungünstig, indem bestimmte Zeugnisse, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sei, sich bekanntlich erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts fänden, „bei ziemlich späten Schriftstellern, in deren Zeit überhaupt der Kanon der neutestamentlichen Schriften, auch in Ansehung solcher Schriften, deren Echtheit mit überwiegender Wahrscheinlichkeit geleugnet werden müsse,*) mehr und mehr seine jetzige Gestalt erhielt“ (664), und Spuren von der Existenz desselben nach der Mitte dieses Jahrhunderts nichts für die Authentie dessel-

---

*) Dahin gehören denn nach Baur's Urtheile auch die sämmtlichen Pauliniſchen Briefe mit Ausnahme von vieren; s. oben S. 168.

ben bewiesen (665). Allein es wird dabei ganz verkannt, daß, da das vierte Evangelium und zumal mit dem Anhange Kap. 21, ohne den es in der Kirche niemals scheint im Umlaufe gewesen zu sein, entschieden und ausdrücklich sich als eine Schrift des Apostels Johannes geltend macht, ein Gebrauch desselben als einer kirchlichen Autorität immer die Annahme der Echtheit, also der wirklichen Abfassung durch den Apostel Johannes zur Voraussetzung hat. Hinsichtlich des Tatian's sieht Baur (S. 665) sich genöthigt zu bekennen, daß verschiedene Stellen, welche er in s. *Oratio ad Graecos* anführt oder worauf er anspielt, „unverkennbar Johanneisch" seien, meint aber, es werde durch diese Stellen „nichts weiter gewonnen als ein Zeugniß für das Dasein des Evangeliums nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, bei welchem nur auffallen könne, daß das *εἰρημένον* *) nicht bestimmt dem Apostel Johannes zugeschrieben sei." Allein was hatte wohl der Christliche Apologet für eine besondere Veranlassung, hier in der Darlegung der Christlichen Theologie gegen die Heiden den Namen des Verfassers des Evangeliums zu nennen? Der Zusammenhang und die Weise wie er citirt zeigen deutlich, daß die Stelle in der Christlichen Kirche als eine Schrift-Autorität anerkannt war, als ein Ausspruch mit kanonischem Ansehn, und daß er diese Geltung der Worte auch wohl als seinen philosophisch gebildeten Lesern unter den Heiden bekannt voraussetzen konnte. Eine solche Autorität aber konnte der Ausspruch nur haben zugleich mit der Schrift, worin er sich fand, und diese nur unter Anerkennung der Echtheit, also in diesem Falle, der wirklichen Abfassung durch den Apostel Johannes. Es ergibt sich daher aus jenem Citate keineswegs bloß, daß dem Tatian das vierte Evangelium bekannt

---

*) Tatian. *Orat. ad Gr.* c. 13: *καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει.*

war *), sondern daß dasselbe damals (c. 170 n. Chr.) in der Kirche als eine Schrift von kanonischem Ansehn galt und somit ohne Zweifel als eine echte Schrift des Apostels Johannes. Dieselbe kirchliche Anerkennung dieses wie der anderen kanonischen Evangelien ergibt sich, wie ich schon in der Recension bemerkt habe, aus der harmonischen Verarbeitung derselben durch den Tatian wie sehr bald darauf durch den Theophilus, Bischof von Antiochien (seit 169 n. Chr.). Welche Ansicht Baur über das Diatessaron des Tatians hat, weiß ich nicht; in seiner Abhandlung über den Johannes nimmt er darauf keine Rücksicht. Entschieden falsch ist, wenn nach dem Vorgange von Stroth, J. E. Ch. Schmidt u. a. wieder Credner (Beitr. z. Einl. i. N. T. I. S. 437 sqq.) dabei an ein selbständiges Evangelium denkt, welches Tatian vorgefunden und bei seiner Parthei eingeführt hätte; s. dagegen die gründliche Untersuchung von Daniel, Tatian d. Apologet. (Halle 1837). S. 87—111. Schon der Titel selbst *τὸ διὰ τεσσάρων* (*εὐαγγέλιον*), unter dem es schon vom Eusebius (*H. E.* IV, 29) wie vom Epiphanius (*Haer.* 46) und Theodoret (*Haer. Fab.* I, 20) aufgeführt wird, und den Tatian selbst ohne Zweifel ihm gegeben hatte, wie Eusebius ausdrücklich sagt, führt entschieden darauf, daß es eine harmonische Zusammenstellung des Inhaltes von vier Evangelien war, **) und zwar von solchen Evangelien, welche in der Kirche schon in besonderem mehr oder weniger ausschließlichem Ansehn standen; denn ohne das

---

*) Das erhellt deutlich genug auch aus anderen Stellen dieser Schrift; s. c. 19: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.* c. 5: *θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ.* ib.: *ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθείς.*

**) Diese Benennung gestattet auch nicht anzunehmen, was de Wette (Einl. i. N. T. § 68) wahrscheinlich findet, daß Tatian außer unsern vier Evangelien auch das Evangelium der Hebräer mit benutzt habe. Diese Benutzung könnte wenigstens nur ganz beiläufig stattgefunden haben.

würde nicht leicht jemand dazu gekommen sein, den Versuch zu machen, den Inhalt solcher Schriften in eine harmonische Verbindung zu bringen; wo wir denn auch nicht zweifeln können, da es grade vier waren, daß es unsere vier kanonischen waren, wie offenbar auch schon Eusebius es angesehen hat (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν*), obwohl er das Werk selbst nicht scheint gesehen zu haben. Daß namentlich das Johanneische Evangelium eins dieser viere gewesen ist, würde sich dann schon nach dem Gebrauche, den Tatian in seiner *Orat. ad Gr.* von demselben macht, als sicher voraussetzen lassen; wie wir denn aus dem — von Credner mit Unrecht verdächtigten — Zeugnisse des Bar Salibi wissen, daß Ephräm Syrus das Diatessaron des Tatian, nämlich wohl nach einer Syrischen Uebersetzung *), in einem Commentar erläutert hat, und daß dasselbe mit dem Anfange des Johanneischen Evangeliums: „Im Anfang war das Wort" begann. Ob die noch jetzt Lateinisch und darnach in einer alten Deutschen Uebersetzung vorhandene Evangelien-Harmonie, welche gleichfalls anfängt: In principio erat verbum, mit dem Diatessaron des Tatians zusammenhängt, kann hier dahin gestellt bleiben, obwohl mir nicht unwahrscheinlich ist, daß dasselbe dabei zu Grunde gelegen hat. — Von dem nur wenig späteren Zeitgenossen des Tatians, dem Theophilus von Antiochien, wissen wir aus dem Hieronymus, daß er über die vier Evangelien einen Commentar geschrieben hatte, worin er dieselben gemeinschaftlich behandelte (*Epist.* 53 *ad Algas.*: quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens cet.; vergl. *De vir. illustr.* 25: Legi sub

---

*) Die Verbreitung des Werkes in der Syrischen Kirche auch selbst unter den rechtgläubigen Christen ergibt sich aus der Stelle des Theodoret, wornach es nicht befremden kann, daß davon auch eine Syrische Uebersetzung angefertigt ward.

nomine ejus *in evangelium* et in Proverbia Salomonis commentarios). Vermuthlich war die Behandlung eine harmoniſch-ſynoptiſche, indem wohl Theophilus ſelbſt den Inhalt der Evangelien in eine Harmonie zu bringen geſucht hatte. Daß die in dieſem Werke behandelten Evangelien grade unſere vier kanoniſchen waren, ſetzt Hieronymus ohne weiteres voraus, und es kann das ſchon deßhalb als ſicher angenommen werden, da Hieronymus ſelbſt das Werk kannte und benutzt hat, wie aus den angeführten Stellen und *Praefat. in Matth.* deutlich hervorgeht. Daß darunter namentlich auch das Johanneiſche Evangelium ſich befunden hat, läßt ſich um ſo weniger bezweifeln, da Theophilus in ſ. Werke *ad Autolycum* l. II, 23 die Stelle Joh. 1, 1 sq. ausdrücklich als den Ausſpruch einer heiligen inſpirirten Schrift und zwar des Johannes anführt (ὅϑεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ κ. λ.). Jene Erſcheinung ſelbſt aber, daß dieſe beiden Männer — von denen der erſtere ein viel gereifter war — damals, etwa vom 6ten bis 8ten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts ſich veranlaßt fanden, unſere vier Evangelien harmoniſch zu behandeln, zeigt deutlich, wie damals grade dieſe mit Ausſchluß aller anderen evangeliſchen Schriften in der Kirche ein normatives kanoniſches Anſehn müſſen gehabt haben, was das vierte Evangelium nicht wohl konnte, wenn es nicht, was ſich auch aus der Weiſe, wie dieſelben Männer in ihren uns erhaltenen Schriften daſſelbe citiren, ergibt, in der Kirche als eine echte apoſtoliſche Schrift galt und als ſolche in ihr ſchon ſeit geraumer Zeit gegolten hätte.

Mit welcher Zuverſicht Irenäus das Evangelium als eine ſolche betrachtet und benutzt, iſt bekannt; und da bei dieſem Evangelium die Frage nur die ſein kann, ob es eine echte oder unechte Schrift ſei, vom Apoſtel Johannes wirklich ver-

faßt oder demselben von einem späteren Schriftsteller untergeschoben, so ist das Zeugniß dieses Kirchenvaters bei seinem früheren Verhältniß zur Asiatischen Kirche und namentlich auch zum Polykarp gewiß von nicht geringer Bedeutung, und mir wenigstens scheint es dabei kaum denkbar, daß das Evangelium, als Irenäus schrieb, vor einigen Jahrzehenden, und überhaupt während der kirchlichen Wirksamkeit des Irenäus könnte zu allererst zum Vorschein gekommen sein. Sehr mit Unrecht aber findet Baur (S. 671 A. 1) in der freilich seltsamen Beweisart, deren Irenäus (*adv. Haer.* III, 11) sich bedient zur Bestreitung Derjenigen, die mehr oder weniger als vier Evangelien annähmen, bloß einen Beweis von der Schwäche der Gründe, womit man sich von der Kanonicität der Evangelien überzeugte, als woraus leicht zu sehen sei, wie viel auf das historische Bewußtsein jener Zeit gebaut werden könnte; da daraus vielmehr das erhellt, wie fest damals im Bewußtsein der Kirche die Kanonicität grade unserer Evangelien stand und somit auch die Echtheit des Johanneischen, indem, wenn die Kirche z. B. nur drei Evangelien als kanonisch anerkannt hätte, der Kirchenvater gewiß nicht würde in Verlegenheit gewesen sein, die Nothwendigkeit der Dreizahl durch ähnliche Analogien zu erweisen. — Von nicht geringerer Bedeutung ist seiner kirchlichen Stellung nach der dem Irenäus gleichzeitige Ephesinische Bischof Polykrates, der als Zeuge für die Echtheit unseres Evangeliums insofern dasteht, als trotz Herrn Baur (s. oben S. 195 sq.) es keinem Zweifel unterliegt, daß, wenn von ihm Johannes als ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών genannt wird, dieses sich auf die Art und Weise bezieht, wie in dem Evangelium der geliebte Jünger und Verfasser dargestellt und bezeichnet wird.

Allerdings gab es damals auch schon in der Kirche ausdrücklichen Widerspruch gegen das vierte Evangelium und dessen apostolischen Ursprung, und den darf man, um das wirkliche

Verhältniß der Geschichte und des Ansehns des Evangeliums in der Kirche dieser Zeit zu erkennen, nicht übersehen, aber auf der andern Seite auch nicht überschätzen, wie nach dem Vorgange anderer Widersacher neuerer Zeit Baur thut, der diesen Punkt mit besonderer Vorliebe ausführlich bespricht (S. 671—678). Es läßt sich wohl als ziemlich sicher annehmen, daß Diejenigen, von denen Irenäus *adv. Haer.* III, 11 spricht als Solchen, qui illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, dieselben sind mit Denjenigen, von denen Philastrius *Haer.* 60 und Epiphanius *Haer.* 51 reden, und welche der Letztere meint am passendsten Aloger nennen zu können. Es war darnach eine kleine Parthei in der Kirche in Klein-Asien, namentlich zu Thyatira, welche wie das Evangelium so die Apokalypse verwarfen und beide Schriften als Werke des Cerinths bezeichneten. Für die Verwerfung des Evangeliums beriefen sie sich nach der Angabe des Epiphanius auf die historischen Widersprüche desselben mit den anderen Evangelien, daß es Jesum während seiner Lehrthätigkeit zwei Passah-Feste feiern lasse, dagegen die anderen Evangelisten nur eins erwähnten, und daß es gleich nach dem Prologe und dem Zeugnisse des Täufers über Jesum die Berufung mehrerer Jünger melde, dann Jesum gleich nach Galiläa ziehen und dort auf der Hochzeit zu Kana erscheinen lasse, während die anderen Evangelisten ihn erst, nachdem er 40 Tage in der Wüste gewesen und vom Teufel versucht sei, nach Galiläa gehen und dort seine Jünger wählen lassen u. s. w. Offenbar fehlte es diesen Leuten nicht an kritischem Sinne, und ich bin weit entfernt, ihr kritisches Geschick für ihre Zeit gering anzuschlagen. Ob das von ihnen gebrauchte Argument noch immer unwiderlegt geblieben ist, wie Baur behauptet (S. 678), will ich hier nicht wieder erörtern. Unleugbar aber würde ihre Aussage als Zeugniß über das Evangelium eine viel größere Bedeutung

haben, wenn sie sich auf eine ältere Ueberlieferung und die schriftlichen oder mündlichen Aussagen früherer Personen darüber berufen hätten. Das scheinen sie aber durchaus nicht gethan zu haben. Ihre Behauptung war auch nicht, wie Baur (S. 674) falsch übersetzend angibt, die Johanneischen Schriften „seien in der Kirche nicht hinlänglich bewährt oder beglaubigt", sondern sie seien nicht würdig in der Kirche zu sein (*καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ* Epiphan. l. l. § 3), d. i. als kirchliche kanonische Schriften geachtet zu werden; worin sich bloß ein subjectives Urtheil von ihrer Seite ausspricht. Daß ihnen über den wirklichen Ursprung des Evangeliums auf historischem Wege nichts Besonderes kann bekannt gewesen sein, läßt sich schon aus der sonderbaren und anerkannt alles historischen Grundes entbehrenden positiven Ansicht ersehen, welche sie über den Ursprung desselben aufstellen, indem sie es dem Cerinth beilegen. Gewiß waren aber jene auf der Vergleichung der synoptischen Evangelien beruhenden kritischen Schwierigkeiten nicht das Erste, wovon ihre Verwerfung des Evangeliums ausgegangen ist, sondern diese haben sie erst und nicht ohne Verstand beigebracht, um ihre Abneigung gegen die Schrift und die Verwerfung derselben zu rechtfertigen, während sie, ihre Aufmerksamkeit darauf überhaupt zu richten, ohne Zweifel durch die Abneigung geführt worden sind, welche sie gegen die in ihrer unmittelbaren Nähe ihr Wesen treibenden Montanistischen Schwärmer hegten, und durch den Mißbrauch, welchen diese von den Johanneischen Schriften machten. Abgesehen vom Epiphanius macht schon die Stelle des Irenäus dieses im höchsten Grade wahrscheinlich, nach der richtigen Erklärung und Beziehung derselben, welche im Allgemeinen auch Baur annimmt, indem er in der Hinsicht sich ganz an Lücke anschließt. *) Of-

*) Die Worte in der Stelle des Irenäus: infelices vero, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab eccle-

fenbar zeichneten diese Leute sich grade im Gegensatze gegen die Montanisten durch eine etwas nüchterne Verstandesrichtung aus, womit auch das Ebionitische in der Lehre über die Person Christi zusammenhing; und so war natürlich, daß unter den Evangelien ihnen das Johanneische am wenigsten zusagte, nicht bloß wegen der Verheißung über den Paraklet, welche Montanus für sich ausbeutete, sondern auch wegen dessen Logologie, um mit Bretschneider zu reden. Aber noch größer mußte ihre Abneigung gegen eine Schrift sein wie die Apokalypse wegen der Verwandtschaft des ganzen Geistes derselben mit dem Montanistischen, und ich zweifle nicht, daß ihre Verwerfung der Johanneischen Schriften überhaupt ursprünglich mehr von der Apokalypse ausgegangen ist als vom Evangelium.*) Der Umstand

---

sia repellunt cet. sind wohl gewiß nicht ganz richtig. Doch finde ich keine Veranlassung, mit Lücke und Baur zu lesen: qui pseudoprophetas quidem esse nolunt (welche keine falschen Propheten dulden wollen), sondern halte für viel wahrscheinlicher, was näher liegt, daß (mit Massuet, Merkel, Olshausen u. a.) das Richtige ist: qui pseudoprophetas quidem esse volunt, in dem Sinne: sie nehmen zwar falsche Propheten an, behaupten daß es falsche Propheten gebe, indem sie nämlich eben die Montanisten als solche bezeichnen, wollen aber dabei eine wahre Prophetie in der Kirche nicht zugeben. Das volunt ist Uebersetzung von *βούλονται*, welches Verbum bei späteren Schriftstellern öfters auf ähnliche Weise gebraucht wird, für behaupten, censere; s. Stephanus und Pape u. d. W.

*) Baur, ohne Zweifel, weil er wohl fühlt, daß das Gewicht, welches er auf den Widerspruch der Aloger gegen das Johanneische Evangelium legt, auch auf die Apokalypse fallen würde, die er nun einmal als eine echte Schrift des Apostels Johannes geltend machen will, wirft (S. 673) den Zweifel auf, „ob nicht Epiphanius, weil er einmal für die Gegner der Johanneischen Schriften einen gemeinsamen Namen haben wollte, Gegner verschiedener Art zusammen genommen und nur seiner Häresе wegen einen Widerspruch, welcher sich bei den Einen nur auf das Evangelium, bei den Anderen nur auf die Apokalypse bezog, zu einem auf beide

selbst aber, daß sie aus dogmatischer Polemik die beiden sonst so verschiedenartigen Schriften zugleich verwerfen und über ihren Ursprung dasselbe gehässige Urtheil fällen, dient zum Beweise, daß es zur Zeit, als diese Richtung in der Kirche aufkam, bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, schon muß ganz üblich gewesen sein, beide Schriften demselben Verfasser beizulegen, also ohne Zweifel beide für Werke des Apostels Johannes zu halten, wo sich dann aber, wie schon oben nachgewiesen, weit leichter denken läßt, wie sich diese Ansicht bei der Apokalypse bilden konnte, wenn sie das Werk des Presbyters Johannes war, als wie beim Evangelium, wenn dasselbe nicht wirklich vom Apostel Johannes, als dessen Werk es sich geltend machen will, verfaßt war, sondern demselben von einem späteren Schriftsteller untergeschoben. Man kann nun zugeben, daß jene entschiedenen Gegner der Montanistischen Richtung nicht würden so weit gegangen sein, das Evangelium zu verwerfen, wenn dessen apostolisches und kanonisches Ansehn damals in

---

Schriften auf gleiche Weise sich erstreckenden gemacht habe." Allein zu einer solchen Vermuthung ist gar keine Veranlassung, um so weniger, da es nichts weniger als ausgemacht ist, daß Irenäus, wie Baur (S. 673 sq.) behauptet, bloß von der Verwerfung des Evangeliums spricht. Vielmehr wenn er (unmittelbar vor den in der vorigen Anmerkung angeführten Worten) sagt: simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum, so kann er bei dem Letzteren sehr wohl an die Verwerfung der Apokalypse gedacht haben; und jedenfalls ist, so wie er sich hier und im gleich Folgenden (prophetiae gratiam ab ecclesia repellunt) über sie ausspricht, und dann hinzufügt, daß sie konsequenter Weise auch den Paulus verwerfen müßten, da er 1 Kor. ausdrücklich über die prophetischen Gaben rede und in der Kirche weissagende Männer und Frauen kenne, gar nicht denkbar, daß sie sollten ein Buch wie die Apokalypse angenommen haben. Daß aber Irenäus die Verwerfung dieser Schrift nicht noch ausdrücklicher hervorhebt, hat seinen Grund einfach in dem Zusammenhange der Stelle, die es speziell mit den Evangelien und deren kanonischer Vierzahl zu thun hat.

der Kirche so allgemein und feststehend gewesen wäre, wie wir es ein paar Jahrzehende später finden. Aber wie die sämmtlichen Juden-Christen das Johanneische Evangelium nicht annahmen, so wenig wie das des Lucas, und wie manche derselben zu der Zeit nicht ohne mannigfaltige Berührungen mit den Mitgliedern der größeren Kirche standen, so läßt es sich wohl denken, daß auch eine kleine Parthei in der Klein-Asiatischen Kirche mit einer Neigung zur Ebionitischen Auffassung der Lehre von dem Herrn im Gegensatze gegen die Ausschweifungen einer anderen Parthei dazu kommen konnte, mit der Apokalypse auch das Johanneische Evangelium von sich zu weisen, wenn die letztere auch mit darauf ihre schwärmerischen Vorstellungen zu begründen wußte. Wäre aber das Evangelium nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden und erst in einem und demselben Kreise theologischer Bewegungen mit dem Montanismus — wie Baur schon Geschichte der Trinitäts-lehre Thl. I. S. 164 andeutet und in d. Abhandl. über d. Joh. Ev. S. 684 wiederhohlt, und wie noch bestimmter der von ihm abhängige Schwegler aufgestellt hat —: wie ließe es sich da wohl denken, daß jene anti-Montanistische Parthei, um die geltend gemachte Autorität abzuweisen, hätte die Behauptung aufstellen können, das Evangelium wie die Apokalypse seien Werke des Cerinths? Ergibt sich daraus nicht grade deutlich, daß auch sie beide Schriften als solche kannte, die nicht erst so eben zum Vorschein gekommen, sondern seit langer Zeit in der Kirche in Umlauf waren? Und wie ließe es sich wohl erklären, daß das Evangelium, wenn es erst während dieser kirchlichen Bewegungen zum Vorschein kam und durch sie veranlaßt ward, mit gleichem Beifalle als eine apostolische Schrift von den Montanisten, wie, mit Ausnahme jener kleinen Parthei, von der ganzen größeren Kirche aufgenommen und hier so bald zu einem so festen Ansehn gekommen wäre?

Dieselbe Schwierigkeit aber, ja Unmöglichkeit stellt sich der Annahme einer so späten Abfassung des Evangeliums, erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, auch entgegen, wenn wir auf andere Gegensätze achten, welche um die Zeit die Kirche bewegten, und die Rolle, welche unser Evangelium dabei spielt. Von den Passah-Streitigkeiten ist schon früher (Nr. 7. S. 156 sqq.) die Rede gewesen. Wenn Baur behauptet (S. 685), daß unser Evangelium nicht selbst die Passah-Frage veranlaßt sondern sie nur vorgefunden haben könne, so ergibt sich aus dem dort Auseinandergesetzten, daß ich den ersten Theil dieser Behauptung eben so unbedingt zugebe als ich den letzteren zurückweise, da namentlich die (S. 133. Anm. angeführte) Stelle des Apollinaris ein unverkennbares Zeugniß wie für die synoptischen, so für das Johanneische Evangelium und dessen damalige Autorität in der Kirche, und zwar bei beiden streitenden Partheien voraussetzt *). Wäre nun dieses Evangelium erst

---

*) Baur selbst (S. 665 sq.) macht auf ein anderes (im *Chron. pasch.* p. 14 unmittelbar hinter jener Stelle angeführtes) Fragment des Apollinaris aufmerksam, worin es zuletzt heißt: *καὶ ὁ τὴν ἀγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.* Aber auch hier will er eine unleugbare Beziehung auf das Johanneische Evangelium nicht zugeben. Er meint, die Tradition über die Durchstechung der Seite des Herrn u. s. w. — ein Zug der evangelischen Geschichte, der einmal bei dem Widerspruch (?) der Synoptiker nicht für authentisch und apostolisch gehalten werden könne — körne, da sie aus der Joh. 19, 37 ausdrücklich genannten alttestamentlichen Stelle abzuleiten sei, gar wohl älter sein als das Johanneische Evangelium. So will er hier, wo es ihm eben gelegen ist, dem Verfasser des Evangeliums selbst die Ehre der Erfindung des geistreichen Mährchens rauben, welche er vorher (S. 164 sqq.; s. oben S. 152 Anm.) ihm so geflissentlich zuerkennt. Zuletzt meint er dann aber wieder, wenn auch Apollinaris das Johanneische Evangelium schon gekannt habe, so folge daraus nur,

zum Vorschein gekommen und bekannt geworden zu einer Zeit, wo dieser Streit schon entbrannt war, und hätte eben in die Differenzen der Zeit auch in dieser Beziehung mit eingreifen sollen, so würde es sich wohl begreifen lassen, daß dasselbe wegen seiner Darstellung in der Leidensgeschichte bald bei den Anhängern der abendländischen Kirche Beifall und Eingang gefunden hätte. Aber gewiß würde es dann auch bei den Anhängern der Asiatischen Praxis von Anfang an ausdrücklichen Widerspruch erfahren haben, während doch in der Geschichte dieser Streitigkeiten sich davon keine Spur zeigt, daß eine Parthei das Johanneische Evangelium verworfen, als nicht apostolisch, als erst neuerdings zum Vorschein gekommen bezeichnet hätte, vielmehr Alles dafür spricht, daß, nachdem man einmal angefangen hatte, für die Rechtfertigung der beiderseitigen Praxis auch auf die Darstellung der Evangelien über das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern Rücksicht zu nehmen, die eine Parthei zwar die synoptische Darstellung, die andere die Johanneische zu Grunde legte, aber ohne daß jene die Johanneische, so wenig wie diese die synoptische für unauthentisch erklärte,

---

daß es damals schon existirte, ohne daß sich daraus weiter etwas über den Verfasser und die Zeit seiner Entstehung schließen lasse; selbst bei unverkennbarer Beziehung einzelner Stellen dieser Zeit auf das Johanneische Evangelium müsse das Stillschweigen über den Verfasser desto verdächtiger werden, indem sich von selbst die Vermuthung aufdränge, auch nachdem die Schrift in Umlauf war, sei man über den Verfasser noch immer in Ungewißheit gewesen, habe den Apostel Johannes noch nicht mit dem Bewußtsein einer festen sichern Tradition als Verfasser desselben zu nennen gewagt. — Gegen dieses Gerede s. das oben S. 202 Bemerkte. Wenn, was bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel unterliegen kann, auch in dieser Stelle des Apollinaris eine Beziehung auf das Johanneische Evangelium stattfindet, so wird dessen Erzählung von dem Kirchenschriftsteller offenbar als eine authentische vorausgesetzt; das aber konnte nur geschehen, wenn das Evangelium als eine echte Schrift anerkannt und vorausgesetzt ward.

sondern vielmehr beide versuchten, sie auf die eine und die andere Weise mit einander in Harmonie zu bringen (s. oben S. 164), wie wir denn sicher voraussetzen können, daß Polykrates, der Vertheidiger der Asiatischen Praxis gegen den Victor, die Echtheit des Johanneischen Evangeliums ohne weiteres anerkannt hat (s. oben S. 195 sq.); was, wenn dasselbe erst vor Kurzem und grade mit im Gegensatze gegen diese Praxis ans Licht gekommen wäre, sich nicht leicht würde begreifen lassen.

Nicht minder entscheidend gegen eine Ansicht wie die von der Baur'schen Schule geltend gemachte ist Folgendes. Unter den gnostischen Sekten des zweiten Jahrhunderts war es eine der bedeutendsten, die der Valentinianer, welche nach der ausdrücklichen Angabe schon des Irenäus sich besonders an das Johanneische Evangelium hielt (*adv. Haer.* II, 11: Hi autem qui sunt a Valentino, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes cet.); und so finden wir denn, daß unter den in der Mitte oder sehr bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebenden unmittelbaren Schülern des Valentinus nicht nur Ptolemäus (*Ep. ad Floram, ap. Epiphan. Haer.* XXXIII, 3) die Stelle Joh. 1, 3 ohne weiteres als Ausspruch des Apostels anführt, sondern Herakleon über das Evangelium schon einen Commentar geschrieben hat, worin er dasselbe dem Valentinianischen Systeme gemäß zu erklären suchte. Die Abfassung aber eines Commentars über eine solche Schrift in diesem Zeitalter ist schon an sich ein Beweis nicht bloß von dem bedeutenden Gewichte, welches der Commentirende selbst auf sie legt, sondern auch von dem Ansehn derselben in dem Kreise, für welchen er schreibt. Schon darnach können wir kaum zweifeln, daß in dieser Anerkennung des Johanneischen Evangeliums seiner Schule der Stifter der Sekte, Valentinus selbst, vorangegangen ist, wie denn auch Tertullian *de Praescript. haer.* 38 ausdrücklich zu verstehen gibt, daß dieser Gno-

stiker den biblischen Kanon unversehrt annehme, nur den Sinn desselben verdrehe. Wie früher Bretschneider schon, so wollen jetzt Baur und Schwegler dieses freilich nicht anerkennen, sondern meinen, das Evangelium sei erst nach dem Auftreten der Valentinianischen Parthei ans Licht getreten und mehr oder weniger unter dem Einflusse derselben verfaßt. Allein wie läßt sich das wohl denken? Es würden da das Evangelium selbst und der Commentar des Herakleon über dasselbe ja gleichzeitig erschienen sein müssen; was schon an sich unglaublich ist, dessen Annahme aber hier wahrhaft zum Unsinn wird, wenn man auch nur oberflächlich das Verhältniß dieses Commentars in den bei Origenes aufbewahrten zum Theil längeren Ueberbleibseln zum Evangelium betrachtet. Denn so sinnig und geistvoll auch öfters seine Erklärungen sind, so ist doch überall unverkennbar, daß es ein fremder Stoff ist, den er behandelt, und den er erst zurichten muß, um ihn für seine Zwecke recht geeignet zu finden; was ganz anders sein würde, wenn das Evangelium erst damals und in der Schule der Valentinianer selbst entstanden wäre. Die Erklärungen des Herakleon zeigen aufs deutlichste, daß er das Evangelium als eine in anerkanntem Ansehn stehende Schrift vorgefunden hat. Wäre es nun erst vor ganz kurzer Zeit erschienen, so könnte es entweder das Werk eines Anhängers der Valentinianischen Sekte sein oder nicht. Im ersteren Falle würde es sicher das eigenthümliche Gepräge des Valentinianischen Systems durchgängig an sich tragen und auf eine Weise, daß gar kein Bedürfniß hätte stattfinden können, unmittelbar nach seinem Erscheinen darüber einen Commentar zu verfassen, der so mannigfaltig zu gezwungenen Erklärungen und symbolischen Deutungen seine Zuflucht nehmen muß, um den einfachen Worten des Evangelisten einen Valentinianischen Gedanken abzugewinnen. Und hätte das Evangelium einen solchen Ursprung, so daß es in der Valentiniani-

schen Parthei zuerst zum Vorschein gekommen und von da aus der übrigen Kirche bekannt geworden wäre, so würde das für die Lehrer der rechtgläubigen Kirche schon hinreichend gewesen sein, dasselbe mit dem größten Mißtrauen anzusehen, ja es von vorne herein zurückzuweisen; wie hätte es denn da in so kurzer Zeit auch hier zu einem so allgemeinen Ansehn kommen können? Und eben so würde es sicher nicht bei diesen Gnostikern alsbald solchen Eingang gefunden haben, wenn es erst, als ihre Sekte schon mit ihrem Systeme bestand, in der rechtgläubigen Kirche erschienen und von da aus den Valentinianern bekannt geworden wäre. Die Thatsache, daß schon die unmittelbaren Schüler des Valentinus auf das Evangelium einen so großen Werth legen und es auch zur Stütze ihres Systems so fleißig benutzen, und daß es zugleich in der rechtgläubigen Kirche eines gleichen Ansehns genießt, läßt sich gewiß auf natürliche Weise wieder nicht anders erklären, als unter der Voraussetzung, daß Valentinus selbst schon, als er sein System ausbildete und diese Schule gründete — und das war schon vor der Mitte des 2ten Jahrhunderts — unser Evangelium muß vorgefunden haben, und zwar als eine in der Kirche anerkannte und in bedeutendem Ansehn stehende Schrift. So konnte er, da unter den vorhandenen und in Ansehn stehenden Evangelien keins seiner eigenen geistigen Richtung mehr zusagte, als dieses, auf dasselbe sein eigenthümliches System, so gut es gehen wollte, zu basiren suchen und seine Schule ihm darin folgen, ohne daß es den Lehrern der rechtgläubigen Kirche einfiel, dem Evangelium ein solches Ansehn streitig zu machen, indem sie nur den Valentinianischen Auffassungen andere — ob überall mit größerem Rechte, darauf kommt es hier nicht an — entgegensetzten. Baur meint zwar (S. 679), einen wichtigen Grund gegen die Annahme, daß die Valentinianische Gnosis bei ihrem Entstehen schon das Johanneische Evangelium vorgefunden habe, noch in

dem Umstande entdeckt zu haben, daß diese Gnostiker als Gewährsmann für ihre traditionelle Geheimlehre nicht den Apostel Johannes oder einen aus dessen Kreise genannt hätten, wie man bei der Verwandtschaft ihrer Lehren mit diesem Evangelium und ihrer Vorliebe für dasselbe erwarten sollte, sondern den Theudas (Theodas), einen Vertrauten des Apostels Paulus, nach Clem. Alex. *Strom.* VII, 17. § 106. Allein mit diesem Argument ist es etwas schwach bestellt. Clemens Al. macht dort geltend, daß die Tradition der rechtgläubigen Kirche eine ältere sei als die der Häretiker, welche sich erst von der nach-apostolischen Zeit, von dem Zeitalter des Hadrians an datire; das sei auch mit dem Basilides der Fall, wenn er auch den Glaukios, den angeblichen Dolmetscher des Petrus, seinen Lehrer nenne, so auch mit dem Valentinus, der den Theodas gehört haben solle, einen Bekannten des Paulus (*ὡς οὕτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι φέρουσιν, γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.*). Wenn diese Stelle überhaupt irgend etwas Beweisendes im Baur'schen Sinne soll haben können, so muß angenommen werden, daß Valentinus selbst fälschlicher Weise behauptet hätte, seine Geheimlehre von einem Paulinischen Vertrauten empfangen zu haben; selbst dann würde sie aber gar nicht beweisen, daß er nicht auch das Johanneische Evangelium könnte vorgefunden und als anerkannte apostolische Schrift genommen haben. Denn wie sollte es sich nicht denken lassen, daß grade, wenn er in diesem Evangelium schon einen angesehenen Apostel als Zeugen für seine Vorstellungen zu haben meinte, er das Ganze seiner Lehre auf einen andern Apostel zurückzuführen gesucht hätte, der nicht nur in der Kirche in gleichem Ansehn stand, sondern dessen Aussprüche in seinen Briefen auch die Valentinianer ausdrücklich für sich geltend machten (vergl. Hug Einl. i. N. T. I. S. 93 sq.). Es wäre ja aber auch gar wohl möglich, daß Valentinus wirklich einen

Theodas, der selbst wieder in seiner Jugend irgendwie mit dem Apostel Paulus in Berührung gekommen wäre, gekannt, ja zum Lehrer gehabt und von ihm einzelne Vorstellungen empfangen und diese dann für den Aufbau seines Systems mit benutzt hätte; da würde aus der Berufung auf ihn noch weniger etwas gefolgert werden können. Allein die Worte des Clemens lassen auch gar nicht einmal erkennen, ob Valentinus wirklich selbst sich auf diesen Theodas irgend berufen hat, oder ob erst etwa seine späteren Anhänger ihn zu einem Schüler desselben gemacht haben; auch da würde natürlich in dieser Behauptung eben so wenig einige Beweiskraft liegen, weil ja unter den Schülern des Valentinus schon die nächsten anerkannt unser Evangelium und zwar als eine apostolische Schrift des Johannes benutzen. So verfliegt dieses Argument, von welcher Seite man es auch fassen mag, und haben wir keine Veranlassung, deßhalb zurückzunehmen, was wir vorher ausgesprochen haben, daß die geschichtlichen Thatsachen, welche die Geschichte des Valentinianismus darbietet, uns zu dem Schlusse berechtigen, daß diese Schule und schon ihr Gründer selbst das Evangelium als eine in anerkanntem apostolischen Ansehn stehende Schrift muß vorgefunden haben; das aber hätte nicht sein können, wenn dasselbe nicht schon wenigstens bald nach dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in der Kirche bekannt gewesen wäre und in einigem Ansehn gestanden hätte. Wie sieht nun aber Baur überhaupt das Verhältniß unseres Evangeliums zur Valentinianischen Gnosis an? Recht klar spricht er sich darüber nicht aus. So viel sich erkennen läßt, hält er den Verfasser nicht für einen Valentinianer, aber eben so wenig für einen Gegner dieser Gnosis, sondern für einen in der Mitte stehenden Mann, der zu dieser Gnosis in naher Beziehung stand, sehr dadurch berührt ward, wie das die im Evangelium sich findenden Valentinianischen Aeonen-Namen λόγος, μονογενὴς, ζωὴ, ἀλήθεια, φῶς, χάρις,

desgleichen πλήρωμα, auch selbst παράκλητος zeigen sollen, der aber doch in dieser Berührung frei uud selbständig blieb (S. 682). Vermuthlich denkt Baur es sich auf dieselbe Weise, wie Schwegler, als einen Versuch der Rückbildung der Gnosis in die Kirche, wobei es freilich immer seltsam bleibt, daß die einfache Weise, wie diese Ausdrücke im Johanneischen Evangelium vorkommen, sollte das Secundäre gewesen sein, der Gebrauch derselben in dem künstlichen gnostischen Systeme das Primäre, und nicht vielmehr umgekehrt. So nun soll der Verfasser es bewirkt haben, eine Schrift zu Stande zu bringen, welche alsbald gleichen Beifall und Eingang bei den Valentinianern und bei deren Gegnern in der rechtgläubigen Kirche fand. Aber nicht bloß dies, das Evangelium ist auch, ohne mit seiner Lehre vom Paraklet in einem Abhängigkeitsverhältniß vom Montanismus zu stehen, aus derselben Zeitbewegung hervorgegangen, wie der Montanismus (S. 684); der Verfasser hat aber auch diese Lehre auf eine Weise behandelt, daß seine Schrift wieder gleichen Eingang und Beifall bei den Montanisten fand und, mit Ausnahme einer sehr kleinen Parthei in Klein-Asien mit einem Ebionitischen Charakter, in der ganzen übrigen Kirche. Und nicht minder hat das Evangelium, was die Passah-Frage betrifft, in die Differenzen seiner Zeit eingegriffen; es fand diese Frage schon vor, mußte sich hier nothwendig auf die eine oder die andere Seite stellen, und stellte sich auf die Seite der freieren über das Judenthum hinausgehenden Praxis (S. 685); aber — wieder sehen wir, daß es nicht bloß bei den Anhängern dieser einen Richtung, der abendländischen Praxis, von Anfang an Eingang findet, sondern daß auch die Anhänger der Klein-Asiatischen Richtung keinen Protest gegen diese Autorität einlegen, vielmehr sie selbst als Zeugen für den apostolischen Ursprung des Evangeliums erscheinen. — Gewiß wäre das Evangelium, wäre es unter den vorausgesetzten Umständen entstan-

den, in seiner Beschaffenheit und seinem Erfolge ein Wunderwerk zu nennen, dessen Annahme zum mindesten keinen geringeren Grad von Glauben erfordern würde, als alle Wunder, welche es uns berichtet! —

Wer aber die Schlüsse, welche sich aus den dargelegten Thatsachen für das Dasein und Ansehn des Johanneischen Evangeliums schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts dem unbefangenen Forscher von selbst ergeben, anerkennt, wird schon von vorne herein es sich kaum anders denken können, als daß auch unter den apostolischen Denkwürdigkeiten, welche Justinus M. so häufig anführt, welche nach seiner Angabe den Titel Evangelien führten, und die er bezeichnet als von den Aposteln Jesu und deren Schülern verfaßt, auch das Johanneische Evangelium sich befunden hat (vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1836. 4. S. 1070 sqq.). Mit Recht wird denn auch von den meisten Gelehrten anerkannt, daß, obwohl Justinus von dem Johanneischen Evangelium nicht so häufigen Gebrauch macht als von den synoptischen, er ohne Frage öfters auch jenes vor Augen gehabt hat und Stellen daraus anführt. Baur ist zwar anderer Meinung. Er glaubt (S. 665), daß die Stelle *Apol.* I, 61 (*ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν.*) nicht aus Joh. 3, 3—5 entnommen sein könne. Die Abweichung des Citates vom Johanneischen Texte, der *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* statt *ἀναγεννᾶσθαι* und *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* hat, kann zu einer solchen Annahme auf keinen Fall berechtigen, sondern nur allenfalls zu der Vermuthung, daß, wie Justin auch sonst öfters in seinen Anführungen mehrere Stellen oder die Texte mehrerer Evangelien, namentlich des Matthäus und Lucas, mit einander verbindet (s. de Wette

Einl. § 66, 4 und not. *d*), so ihm hier für die letztere Abweichung außer der Johanneischen Stelle vielleicht Matth. 18, 3 mit vorgeschwebt habe. Aber da beide Abweichungen sich auch *Clement. Homil.* XI, 26 finden, obwohl hier der Ausspruch sonst mit offenbaren späteren Zusätzen angeführt wird (*οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης, εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*), so meinte Baur, wie schon Credner (Beitr. z. Einl. i. N. T. I. S. 211 sq.) und Schwegler (Montanism. S. 184 u. in Zellers Theol. Jahrb. 1843. H. 3. S. 565) annehmen zu müssen, daß Beide, Justin wie der Verfasser der Clementinischen Homilien, den Ausspruch aus einer andern Quelle als dem Johanneischen Evangelium genommen haben, und zwar Baur, „ohne allen Zweifel aus dem Hebräer-Evangelium oder dem mit diesem identischen Evangelium Petri." Aber wäre dieses auch der Fall, so würde hier gewiß mit der größten Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß er in diese letztere Schrift erst mit einer kleinen Umänderung aus dem Johanneischen Evangelium geflossen wäre, wie dasselbe auch in einigen anderen Fällen anzunehmen sein würde, wo Aussprüche, die sich in den synoptischen Evangelien finden, auf eine vom Texte derselben gleichmäßig abweichende Weise vom Justinus M. und in den Clementinischen Homilien angeführt werden (s. bei Credner a. a. O. u. bei Bindemann Theol. Stud. u. Krit. 1842. 2. S. 452 sqq.). Es würde also auch da die Stelle ein Zeugniß für das Johanneische Evangelium bleiben. Allein noch wahrscheinlicher möchte hier wohl sein, daß der Verfasser der Clementinen die Schriften des Justinus M. gekannt und daraus zunächst den Ausdruck dieser Citate entnommen hat. Andere Stellen des Justinus, welche theils schon für sich, theils in Verbindung mit den an-

deren kaum zweifeln lassen, daß der Kirchenvater auch das Johanneische Evangelium als eine zuverlässige Quelle für die Geschichte wie für die Lehre des Herrn benutzt hat, s. bei Bindemann a. a. O. S. 478—482.

Als ein wichtiger Zeuge ist aber auch Marcion zu betrachten, der Zeitgenosse des Valentinus und Justinus M. wie des Polykarps, mit dem er in Rom zusammentraf. Denn nach den Angaben des Irenäus und Tertullian (s. bei de Wette Einl. i. N. T. § 72. not. *d. e*) kann nicht gezweifelt werden, daß Marcion nicht bloß unsern Lucas, sondern auch die anderen kanonischen Evangelien gekannt hat, daß er auch früher selbst sie angenommen, und nur später, als er sein System sich bildete, sie verworfen hat, als Judaisirend, in der Meinung, daß darin die reine Lehre Christi durch die Judaisirenden Apostel verfälscht sei, weßhalb er sich meist aus dem Evangelium des Pauliners Lucas ein eigenes Evangelium zusammenzusetzen suchte; daß er früher selbst die kirchlichen Evangelien angenommen, hatte er auch kein Hehl, hatte vielmehr es ausdrücklich in einem Briefe ausgesprochen (Tertull. *de Carne Christi* c. 2; vergl. *adv. Marc.* IV, 4). Dieses dient nun aber grade zum Beweise, daß schon, ehe Marcion mit seiner eigenthümlichen Lehre hervortrat, jedenfalls in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, unsere Evangelien in der Kirche ein gewisses Ansehn müssen gehabt haben, ob damals schon irgendwie ein ausschließliches, folgt daraus nicht grade bestimmt, und kommt es uns darauf nicht eben an. Daß aber unter diesen in der Kirche in Geltung stehenden und früher vom Marcion selbst angenommenen, später aber von ihm verworfenen Evangelien auch das Johanneische sich befunden hat, läßt sich schon nach Dem, was sich uns bisher über den Gebrauch dieses Evangeliums in der Kirche ergeben hat, vermuthen, und bestätigt sich durch die Angabe des Tertullians *adv. Marc.* VI, 3, wo

er ſagt, daß Marcion ſich der Aeußerungen des Paulus Gal. 2 über die Apoſtel ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii und über pseudoapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi bedient habe ad destruendum statum *eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur* vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus, qui existimabantur columnae, manifesta causa est. Denn daraus läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß er auch das Johanneiſche Evangelium muß verworfen und ſich dafür darauf berufen haben, daß Johannes ſich mit unter den Judaiſirenden Apoſteln befinde, gegen welche Paulus dort tadelnd ſich erklärt. Gewiß kann daher Marcion als ein Zeuge dafür betrachtet werden, daß unſer Evangelium wenigſtens ſchon in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der Kirche in Anſehn ſtand und zwar als Schrift des Apoſtels Johannes, welchen Verfaſſer auch Marcion ſelbſt durchaus nicht beſtritten hat. Daß dadurch wie durch die anderen vorgeführten Thatſachen eine Anſicht über den Urſprung des vierten Evangeliums, wie ſie in der neueſten Tübinger Schule faſt traditionell geworden, von ſelbſt in ihr Nichts verſchwindet, bedarf keiner weiteren Bemerkung. Aber wir werden durch alles Dieſes gewiß auch berechtigt anzunehmen, daß das Evangelium wenigſtens ſchon ſeit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in der Kirche bekannt war und zwar als echte Schrift des Johannes angeſehen ward, ohne daß dieſes eben Widerſpruch fand. Das würde ſich aber immer nicht wohl begreifen laſſen, wenn es der Kirche nicht von Anfang an auf einem Wege zugekommen wäre, daß ſie keine Veranlaſſung fand, es in Zweifel zu ziehen, es ſei wirklich von dem Apoſtel verfaßt, als deſſen Werk es ſich geltend machen will und der in dem von anderer Hand hinzugefügten Anhange ausdrücklich als Verfaſſer bezeichnet wird.

Hiernach können wir die Frage, ob in den apostolischen Vätern sich Anspielungen auf unser Evangelium, Spuren einer Benutzung desselben finden, füglich auf sich beruhen lassen, zumal in den Ignatianischen Briefen, da es mir fortwährend sehr zweifelhaft ist, was es mit dem Ursprunge dieser Briefe selbst in den verschiedenen Recensionen, worin sie uns vorliegen, für eine Bewandniß hat, und diese Frage besonders nach der Veröffentlichung der dritten Recension einiger derselben in der Syrischen Uebersetzung *) jedenfalls einer neuen sorgfältigen und unbefangenen Prüfung bedarf. Daß sich in dem Briefe des Polykarp's an die Philipper das Johanneische Evangelium nicht benutzt findet, kann bei der Kürze dieses Briefes unmöglich beweisen, daß ihm dasselbe unbekannt gewesen sei. Es läßt sich auch selbst mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, was Lützelberger geltend gemacht hat, daß Irenäus den Polykarp nicht hatte über diese Schrift des Apostels reden hören, und daß ihm auch nichts vorlag, woraus sich ein Gebrauch derselben von Seiten des Polykarps ergab. Aber auch daraus kann nichts zu Ungunsten des Evangeliums gefolgert werden, da auch Irenäus von Schriften des Polykarps nichts weiter kannte, als jenen Brief an die Philipper (den er *adv. Haer.* III, 3 und *ad Florin.* bei *Euseb. H. E.* V, 20 erwähnt), und er auch zwar in früher Jugend den Polykarp gesehen und gehört hatte, aber doch nicht grade in einem anhaltenden Verkehr mit ihm scheint gestanden zu haben. Aber nicht unwichtig ist, daß sich in jenem Briefe an die Philipper, wie auf mehrere andere neutestamentliche Briefe, so Kap. 7 (πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ

---

*) *The ancient Syriac version of the epistles of saint Ignatius to the St. Polycarp, the Ephesians and the Romans cet.: by* William Cureton, M. A. London u. Berlin 1845. 8; vergl. Litterarische Zeitung. Berlin 1845. No. 95. 97. 99 (Art. 2522. 2567. 2629).

Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.) eine unverkennbare Anspielung auf 1 Joh. 4, 3 findet. Zwar haben schon Bretschneider und Lützelberger hier das Verhältniß umkehrend gemeint, der Verfasser des Johanneischen Briefes habe wohl den des Polykarp benutzt, und Baur (S. 666 sq. Anm. 1) bestreitet die Beweiskraft der Stelle, weil er meint, daß solche allgemeine Sentenzen nicht grade aus einer bestimmten Schrift genommen zu sein brauchten, sondern anonym circuliren konnten. Aber die letztere Annahme hält es schwer sich nur zu einer anschaulichen Vorstellung zu gestalten. Unleugbar hat aber der Ausspruch ein so eigenthümliches zu dem ganzen Charakter des Johanneischen Briefes stimmendes Gepräge, daß bei unbefangenem Urtheile gar kein Zweifel darüber bleiben kann, wo der ursprüngliche Sitz desselben zu suchen sei. Eben so haben wir keinen Grund, die ausdrückliche Aussage des Eusebius *H. E.* III, 39 in Zweifel zu ziehen, daß Papias, wie aus dem ersten Petrinischen, so aus dem ersten Johanneischen Briefe Zeugnisse beigebracht habe (*κέχρηται .. μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως*), wenn dieses vielleicht auch nur in deutlichen Anspielungen und Benutzungen einzelner Stellen dieser Briefe bestanden haben mag. Wenn nun, trotz des Widerspruchs von Weiße und Baur (s. oben S. 181), die Einerleiheit des Verfassers des ersten Johanneischen Briefes und des Evangeliums von allen besonnenen Forschern als unbestreitbar wird anerkannt werden, so können die Zeugen für die erstere Schrift zugleich auch als indirecte Zeugen für die letztere betrachtet werden; und wenn die Benutzungen des Briefes durch den Polykarp, bei seinem Verhältniß zum Apostel Johannes, und durch Papias als sehr bedeutende Zeugnisse für dessen Echtheit gelten müssen, so müssen dieselben auch mit als Beweise für die Echtheit des Evangeliums gelten, wie denn unsere Folgerung

aus diesen Zeugnissen nichts in sich schließt, als was wir über das Vorhandensein und Ansehn des Johanneischen Evangeliums in dem Zeitalter der genannten Männer auch nach den anderweitigen schon betrachteten Zeugnissen und geschichtlichen Erscheinungen vorauszusetzen veranlaßt werden. Ich meines Theiles achte mich vollkommen berechtigt zu urtheilen, daß eine eingehende unbefangene Betrachtung der Zeugnisse und Erscheinungen, welche die Geschichte der Kirche während der ersten Jahrhunderte uns darbietet, weit entfernt ist, der Annahme der Echtheit dieses Evangeliums ungünstig zu sein, daß dieselbe dadurch vielmehr eine wesentliche Bestätigung erhält, da so vieles Einzelne, was sich uns hier darstellt, und alles darauf Bezügliche im Zusammenhange sich auf irgend natürliche Weise gar nicht anders als unter dieser Voraussetzung erklären läßt.

19. (S. 86.)

Ueber die Stelle Kap. 2, wo der Evangelist zu den Worten des Herrn v. 19: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*, nachdem er das grob sinnliche Mißverständniß der Juden angeführt, bemerkt, Jesus habe es in Beziehung auf den Tempel seines Leibes gesagt, und die Jünger hätten sich des Ausspruches nach seiner Auferstehung erinnert, so daß also klar ist, daß er in den Worten des Herrn eine weißagende Hinweisung auf seine Hinrichtung und Auferstehung am dritten Tage findet, s. meine Bemerkungen Theol. Stud. u. Krit. 1833. 2. S. 442—451. Es ist sehr begreiflich, daß die Ansicht, welche ich dort, in Uebereinstimmung mit Lücke und anderen neueren Auslegern, über den eigentlichen Sinn der Worte des Herrn geltend gemacht habe, wornach der Evangelist ihnen eine andere Beziehung gibt, als worin sie von Jesus selbst gemeint waren,*) nicht allgemeine Zustimmung findet,

*) Die von mir geltend gemachte Fassung des Sinnes des Herrn liegt

und daß namentlich Theologen, welche der strengeren dogmatischen Richtung angehören und einen ängstlichen Inspirations-Begriff haben, fortwährend dabei beharren werden, daß die Deutung des Evangelisten ganz dem Sinne des Herrn gemäß sei. Auffallend aber könnte es erscheinen, obwohl es näher betrachtet wieder sehr begreiflich ist, daß diesen auch Baur sich zugesellt. Mit einem Eifer, daß man ihn fast für einen Mitarbeiter an der Evangelischen Kirchenzeitung halten könnte, fährt er (S. 70 sqq.) über die neueren Ausleger her, welche die authentische vom Apostel Johannes selbst als dem Verfasser des Evangeliums gegebene Erklärung bezweifeln und ihre eigene Ansicht über die Auctorität des Apostels stellen, ohne zu bedenken, welche Vorstellung wir uns von der geistigen Befähigung der Apostel machen müßten, wenn es möglich wäre, daß sie, auch nachdem sie mit dem in alle Wahrheit leitenden Geiste schon ausgerüstet waren, einen Ausspruch Jesu so völlig mißverstanden hätten, wie hier behauptet wird, wie ungewiß wir dann sein müßten, ob eine solche Unfähigkeit des wahren Verständnisses der Worte und Werke Jesu nicht weit tiefer eingreife und es uns schlechthin unmöglich mache, durch solche Vermittler die Wahrheit in ihrem geschichtlichen Grunde zu erkennen. — Was

---

auch unverkennbar zu Grunde bei der Weise, wie Marcus 14, 58 die Aussage der Zeugen über diesen Ausspruch Jesu paraphrasirend gegeben hat: *ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω* (wobei das Falsche des Zeugnisses darin besteht, daß es hier dargestellt ist, als hätte Jesus gesagt, daß er auch den Tempel abbrechen werde, was in den Worten des Herrn selbst nicht liegt), so wie auch wohl, wie Matthäus sie gibt 26, 61: *δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν;* und nicht minder wohl bei Dem, was nach Aussage seiner Ankläger (Apostelgesch. 6, 14) Stephanus lehrte: *ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον* (den Tempel, s. v. 13) *καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς.*

gegen solche Bedenken zu erwiedern ist, habe ich schon a. a. O. ausgesprochen. Bei Herrn Baur ist es auch nicht so schlimm gemeint; er spricht natürlich theilweise wenigstens nur sich accommodirend, von dem vermeintlichen Standpunkte einzelner jener Ausleger selbst, die er vor Augen hat. Auch würde er die Erklärung dieser neueren Ausleger wohl schwerlich in dem Grade in sich unnatürlich und sprachwidrig finden, als er sie (S. 71) bezeichnet, wenn es ihm nicht um etwas Anderes zu thun wäre. Der Ausspruch soll nämlich keinen andern Sinn haben können, als welchen der Evangelist angibt, weil es dann recht sichtbar ist, daß der Evangelist selbst ihn muß gebildet und dem Herrn in den Mund gelegt haben, da Jesus allerdings, wie er meint, auf die Weise, wie er in dem angegebenen Sinne reden würde, nicht könne geredet haben; es gezieme nur nicht einem Exegeten, welcher alle Strenge der Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen wolle, zu schließen, daß, weil Jesus nicht so reden konnte, auch der Evangelist ihn nicht habe so reden lassen können (S. 73). Obwohl ich aber das Letztere in der Allgemeinheit, worin es hier ausgesprochen ist, nicht in Abrede stellen will, so findet doch hier sicher keine Veranlassung statt, dasselbe in Anwendung zu bringen. Auch bei dem größten Mißtrauen in das Johanneische Evangelium wird man zugeben müssen — und selbst Baur scheint es so anzusehen (S. 74) — daß die S. 227 in der Anmerkung angeführten Stellen, wozu noch vergl. Matth. 27, 40. Marc. 15, 29, schon an sich es im höchsten Grade wahrscheinlich machen, daß Jesus einmal einen Ausspruch gethan hatte von der bevorstehenden Niederreißung des Tempels und der durch ihn in drei Tagen wieder zu bewirkenden Aufrichtung desselben, und zwar so, daß nicht bloß die Juden dabei an den Tempel in Jerusalem und dessen Cultus dachten, sondern auch die Gläubigen es nach der Himmelfahrt des Herrn theilweise auf die Aufhebung des Jü-

dischen Gottesdienstes bezogen, wie Apostelgesch. a. a. O. schließen läßt. Gewiß wird auch Baur selbst am wenigsten es bestreiten, daß wenn Jesus einen solchen Ausspruch gethan hat, er ihn in einem solchen Sinne gethan hat und nicht in Beziehung auf seine Auferstehung am dritten Tage. Dann können wir auch wohl nicht zweifeln, daß jener Ausspruch eben derselbe ist, als welchen das Johanneische Evangelium uns hier mit seiner Veranlassung vorführt, und welchen auch nach der ausdrücklichen Angabe und Andeutung des Evangelisten die Juden auf eine Niederreißung und Wiederaufbauung ihres Heiligthums bezogen und auch keiner der Jünger vor der Auferstehung des Herrn auf dessen Hinrichtung und Auferweckung bezogen hat. Daß ein solcher Ausspruch aber nach der am dritten Tage erfolgten Auferstehung des Herrn leicht von manchen der Jünger, wenn sie sich ihn vergegenwärtigten, auf diese Thatsache bezogen werden konnte, wenn er von dem Herrn selbst auch in anderer Beziehung gemeint war, wird Baur gewiß auch nicht ernstlich in Abrede stellen. Hiernach wird er uns das wohl zuzugeben sich veranlaßt finden, daß nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit der Ausspruch wirklich geschichtlich ist, nicht vom Evangelisten erdichtet, und daß er vom Herrn in einer andern Beziehung gemeint ist als der Evangelist ihn deutet. Es könnte die Frage dann nur bleiben, ob der Evangelist ihn uns ganz in der ursprünglichen Form gegeben hat und bei der Veranlassung, bei der der Herr die Worte wirklich gesprochen hat. Für Beides aber spricht wieder gewiß die allergrößte Wahrscheinlichkeit (s. meine Bemerkungen a. a. O. S. 447 sq.). Auf jeden Fall ist unleugbar, daß für den Evangelisten dieser Ausspruch eine besondere Bedeutung eben hat, weil er darin eine Weißagung des Herrn auf seine Auferstehung am dritten Tage findet, und daß es unbegreiflich sein würde, wie er, wenn er sich erlaubt hätte, dem Herrn eine solche Weißagung will-

kührlich in den Mund zu legen, dazu sollte gekommen sein, ihr eine solche Gestalt zu geben, wie dieser Ausspruch, und nicht vielmehr eine solche, worin die von ihm beabsichtigte Beziehung viel bestimmter hervortrat. Auch wenn nicht, wie Baur S. 453 sq. fodert, die geschichtliche Treue des Evangelisten als schon auf anderem Wege bewiesen vorausgesetzt wird, spricht für unbefangene Forscher die Beschaffenheit dieses Ausspruches selbst an sich und in dem Verhältniß zu der vom Evangelisten geltend gemachten Deutung aufs entschiedenste dafür, daß er selbst vom Schriftsteller auf geschichtlich treue Weise berichtet ist.

Dasselbe gilt von den beiden anderen Stellen, 12, 32 sq. 7, 37—39. Wenn der Evangelist an der ersteren zu den Worten des Herrn: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* hinzufügt: *τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*, so meint er den Tod am Kreuze und findet offenbar diesen in dem *ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς* weissagend angedeutet; vergl. auch 18, 32. Allein wenn wir die Worte nur in ihrem unmittelbarsten Zusammenhange betrachten, im Verhältniß zum Nachsatze, so ist unverkennbar, daß sie eine andere Beziehung haben, nämlich auf die Erhöhung des Herrn durch die Rückkehr von der Erde zum himmlischen Vater, so daß sie die Entfernung von der Erde in sich schließen, aber an sich nicht den Tod bezeichnen, und noch weniger bestimmt die Kreuzigung; für diese würde die Anwendung dieser Formel sehr unnatürlich sein, und nicht minder unnatürlich wäre hier überhaupt die Hervorhebung der bestimmten Art des Todes. Es ist auch in diesem Falle nicht einmal irgend glaublich, daß der Evangelist selbst den eigentlichen Sinn der Worte sollte verkannt haben, und seine Meinung ist wahrscheinlich nur die, daß der Herr, indem er von seiner Rückkehr zum himmlischen Vater redet, sich nicht ohne besondere Fügung eines Ausdrucks bedient habe, der auch eine Beziehung zuließ auf die besondere Art des

Todes, welchen er erleiden sollte, um zur Herrlichkeit zu gelangen. Daß er den Ausspruch des Herrn nach dessen Tode auf diese Weise angesehen hat, läßt sich nach Vergleichung von Kap. 11, 49 sqq. 18, 9 wohl denken. Aber immer läßt sich diese Deutungs- und Behandlungsweise nur erklären unter der Voraussetzung, daß der Ausspruch selbst in dieser Gestalt ihm gegeben war; Alles führt darauf, daß der Ausspruch des Herrn getreu mit dessen Worten überliefert ist; und als unmöglich erscheint, daß erst der Evangelist ihm diese Gestalt könnte gegeben haben. *)

---

*) So treu hier unverkennbar der Ausspruch des Herrn wiedergegeben scheint, kann man die Frage nicht abweisen, welches Aramäische Wort Jesus wohl gebraucht habe, das der Evangelist durch ὑψοῦν wiedergegeben. Ganz gewöhnlich denkt man an das Verbum זָקַף, und zwar sowohl für diese Stelle, als für 3, 14 und 8, 28; so schon Lampe, Knapp u. a., und so noch die neuesten Ausleger Lücke, Tholuck, Olshausen, Meyer, de Wette, Baumgarten-Crusius. Allein dieses ist schwerlich richtig. Das Verbum זקף heißt aufrichten, erigere; so im späteren Hebraismus Ps. 145, 14. 146, 8 vom Aufrichten der Gebeugten; eben so im Aramäischen, sowohl im Syrischen als Chaldäischen. Hier findet es sich denn schon Esr. 6, 11 von dem Aufhängen eines Missethäters an einen Pfahl, und in den Thargumin wie im Syrischen ist es das herrschende Wort für das Kreuzigen. So ist es aber an keiner der drei Stellen passend. Kap. 12 würde es ganz unnatürlich erscheinen, wenn Jesus gesagt hätte: wenn ich werde von der Erde aufgerichtet oder aufgehenkt sein; und daß er nicht einen Ausdruck gebraucht hat, der im Sprachgebrauch gradezu für kreuzigen üblich war, sondern der nur als andeutende Hinweisung auch auf diese Todesart betrachtet werden konnte, gibt der Evangelist selbst grade durch seine Bemerkung deutlich zu verstehen. Eben so wenig läßt sich Kap. 3 denken, daß Jesus zum Nikodemus könnte gesagt haben, der Menschensohn müsse aufgerichtet, aufgehenkt oder gekreuzigt werden; und noch weniger, daß er Kap. 8 zu den Juden sollte gesagt haben (oder der Evangelist ihn sollte sagen lassen): wenn ihr den Menschensohn aufrichten oder kreuzigen werdet. Wie wenig überhaupt die Begriffe des Aramäischen תלה und des Griechi-

So auch 7, 37 sqq., wo der Evangelist zu den Worten des Herrn: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω· ὁ*

---

schen *ὑψοῦν* einander entsprechen, läßt sich auch mit daraus entnehmen, daß die Peschito für *ὑψοῦν* an keiner der etwa 20 Stellen des N. T., wo es in verschiedenen Beziehungen vorkommt, זָקַף gesetzt hat, sondern an allen das Verbum רוּם, für das Aktivum des Aphel ארים, entsprechend dem Hebräischen הֵרִים, für das Passivum das Ethpeel אתתריים; so auch an diesen Johanneischen Stellen. Und dieses Verbum, welches auf gleiche Weise auch im Chaldäischen üblich ist, hat der Herr höchst wahrscheinlich auch an allen drei Stellen gebraucht. Darnach ist denn auch das Griechische Verbum zu erklären, nämlich a) Kap. 12 auf die angegebene Weise, in der Verbindung mit *ἐκ τῆς γῆς*: von der Erde erhöht werden, von der Erhebung von der Erde an den Ort, wohin er die Seinigen nach sich ziehen will, worüber vergl. ib. v. 26. Kap. 14, 2. 3. 17, 24. b) Kap. 3 in demselben Sinne, worüber auch zu vergleichen Apostelgesch. 2, 33. 5, 31. Der Vergleichungspunkt bezieht sich hier nicht auf das Aufgerichtetwerden ans Holz — dann würde man auch *ἐπὶ ξύλου* hinzugefügt erwarten, wie sich, ohne Zweifel aber erst mit Rücksicht auf diese Johanneische Stelle, *Testam.* XII *Patriarch.*, *Benjamin* c. 9 findet (*ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται*) und was dann auch gleichmäßig auf beide Glieder der Vergleichung würde gepaßt haben, sondern auf das Erhobenwerden von der Erde und das Hingestelltwerden an einen erhabenen Ort zur Anschauung und als Gegenstand, worauf Alle, die Heil finden wollen, in vertrauensvollem Glauben ihren Blick richten müssen. Auch hier aber ist schon in das einfache *ὑψοῦσθαι* in Beziehung auf Christum die Entfernung von der Erde mit hineinzulegen, wie anderswo seine Verherrlichung (*δοξάζεσθαι*) an sein Von-hinnengehen geknüpft ist (vergl. 7, 39. 12, 16. 23 sq.). So noch bestimmter Kap. 12 mit dem hinzugefügten *ἐκ τῆς γῆς*, wo denn auch die Juden die Worte bestimmt in dieser Beziehung, daß er die Erde verlassen werde, fassen und sie deßhalb mit ihrer Vorstellung vom Messias unvereinbar finden. Dieses lag nun aber um so näher bei dem nach unserer Meinung vom Herrn gebrauchten Aramäischen Ausdrucke, da אריים mit seinem Passivo auch wohl, wie das Hebräische הֵרִים und das Lateinische tollere für wegnehmen angewandt werden kann, gleichsam durch Entfernung in die Höhe, und dann überhaupt für wegraffen. Darnach erklärt sich nun auch c) die active Ausdrucksweise Kap. 8. Jesus hat auch

πιστεύων εἰς ἐμὲ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος die Bemerkung macht: τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα κ. λ. Der Ausspruch des Herrn selbst ist ähnlich dem an die Samariterinn 4, 14, und will sagen, daß wer an ihn glaube, in seinem Innern werde erfüllt werden mit der geistigen Kraft und Nahrung, welche allein zum wahren ewigen Leben führe; er werde dann nicht mehr nöthig haben, das lebendige Wasser, die Leben verleihende Nahrung anderswo zu suchen, sondern werde selbst sie reichlich in sich tragen und auch wohl Anderen davon mittheilen können. Diese geistige Nahrung ist denn freilich nichts Anderes als der vom Heilande ausströmende Geist, welcher den Gläubigen mitgetheilt wird, in ihnen seine Wohnung aufschlägt, der auch nach der Lehre des Paulus der Grund der ζωὴ αἰώνιος für den Christen ist. So erscheint die Deutung des Evangelisten nicht grade unrichtig, sondern nur etwas

---

hier ארים gebraucht, aber in dem Sinne: fortraffen, aus dem Wege schaffen. Hier erscheint die Setzung des ὑψοῦν im Griechischen eigentlich nicht recht passend; der Evangelist hat es aber auch hier gesetzt, gleichmäßig mit den anderen Stellen, und zwar wahrscheinlich wohl, indem er auch hier sowohl die Beziehung auf die besondere Art des Todes des Herrn als auch auf die sich daran anschließende Verherrlichung mit hineinlegte, obwohl zur Hervorhebung der ersteren in der Rede des Herrn keine natürliche Veranlassung stattfand, und der letztere Begriff bei der activen Ausdrucksweise, wo die Juden als die ὑψοῦντες bezeichnet werden, nicht passend ist. Gewiß aber dient grade das Verhältniß, wie es hier stattfindet, wieder zum Beweise für den authentischen Charakter dieser Rede, da sich wohl denken läßt, wie der Evangelist dazu kommen konnte, einen vorliegenden und von ihm selbst gehörten Aramäischen Ausspruch des Herrn, der auf die bezeichnete Weise lautete und gemeint war, im Griechischen auf diese Weise zu geben, nicht leicht aber, wie er selbst einen so gestalteten hätte erdichten können.

zu eng, wenn er es bestimmt auf die zukünftige nach der Himmelfahrt des Herrn erfolgte Ausgießung des heiligen Geistes auf die Jünger bezieht. Wie der Evangelist dazu kommen konnte, dem an sich allgemeineren Ausspruche des Herrn in späterer Zeit eine solche bestimmte Beziehung zu geben, läßt sich wohl erklären, während jeder unbefangene Beurtheiler zugeben wird, daß die Beschaffenheit des Ausspruches eine ganz andere ist, als wie man erwarten würde, wenn er das freie Produkt des ihm diese Deutung gebenden Schriftstellers selbst wäre, der damit bemerklich machen wollte, wie Jesus von der zukünftigen Ausgießung des heiligen Geistes auf die Jünger geweißagt habe. *)

Zu den Stellen dieser Art gehört auch noch in dem, wenn auch nicht vom Evangelisten selbst geschriebenen, doch aller Wahrscheinlichkeit nach auf seiner Erzählung beruhenden, Anhange der Ausspruch des Herrn über den Petrus 21, 17 sq.: *βόσκε τὰ πρόβατά μου· ἀμὴν λέγω σοι· ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.* Indem der Schriftsteller hinzufügt: *τοῦτο δὲ εἶπε σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν*, kann wohl als sicher angenommen werden, daß er an den Kreuzestod denkt, womit Petrus seinen Glauben besiegelt hat, und daß er diesen bereits vor Augen hatte. Ob der Apostel dabei auf die gewöhnliche

*) Das *καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ* kann sich natürlich nur auf das Folgende, das Prädicat des Satzes, beziehen, nicht auf das vorhergehende Subject desselben, und das Citat läßt sich, unter Voraussetzung, daß die *γραφὴ* von der kanonischen Schrift unseres A. T. gemeint ist, nur als eine ganz freie zusammenfassende Beziehung auf eine oder mehrere Stellen derselben fassen, wie namentlich wohl auf Jes. 58, 11, vielleicht in Verbindung mit Sachar. 14, 8. Indessen halte ich es auch nicht für unmöglich, ja für wahrscheinlicher, daß es sich auf eine uns verlohren gegangene Schrift bezieht, wie denn höchst wahrscheinlich auch Luc. 11, 49 ein Ausspruch aus einer solchen angeführt wird.

Weise gekreuzigt ist oder der kirchlichen Ueberlieferung gemäß mit dem Kopfe nach unten, macht hier keinen Unterschied. Jedenfalls ist diese Bemerkung als ein wichtiges und als das älteste Zeugniß für das Ereigniß, worauf sie hinweist, zu betrachten (s. Theol. Stud. u. Krit. 1836. 4. S. 1061). Wie man aber auch die Worte des Herrn selbst deuten mag, so wird man zugeben müssen, daß sie auf eine solche dem Petrus bevorstehende Todesart nicht so natürlich und leicht sich beziehen lassen, wie man erwarten würde, wenn sie von dem Schriftsteller auf freie Weise gebildet und als eine darauf sich beziehende Weißagung dem Herrn in den Mund gelegt waren, daß vielmehr der Schriftsteller den Ausspruch muß vorgefunden und getreu in der Gestalt, worin er ihm übergeben war, mitgetheilt haben, ohne eigenmächtig oder auch nur unbewußt daran zu ändern, um die Beziehung auf das Ereigniß, worin er denselben erfüllt glaubte, bestimmter und deutlicher hervortreten zu lassen. Das spricht denn auch hier dafür, daß es ein authentischer Ausspruch ist, getreu mit den eigenen Worten des Herrn berichtet, und daß der Schriftsteller in der Wiedergebung dieses weißagenden Ausspruches des Herrn mit derselben Gewissenhaftigkeit verfahren ist, wie Derjenige, dessen Evangelium er mit diesem Anhange versehen und herausgegeben hat. *)

---

*) Nicht ohne große Schwierigkeit ist die Frage, in welchem Sinne der Herr diese Worte eigentlich zum Petrus gesagt habe. Ich gestehe, daß keine der bisherigen Erklärungen, so weit sie mir bekannt sind, mich irgend befriedigt. Die Deutung des Schriftstellers auf einen gewaltsamen Tod und namentlich den der Kreuzigung ist veranlaßt in ersterer Beziehung durch das ἄλλος σε .. οἴσει ὅπου οὐ θέλεις, was auf die Hinausführung zur Hinrichtung bezogen ward, in letzterer durch das ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, wobei an das Ausbreiten der Hände am Kreuze gedacht ward. Dann würde man aber diese beiden Glieder grade in umgekehrter Stellung erwarten, und ganz unpassend ist dabei das dazwischen liegende ἄλλος σε ζώσει, was entweder einen ganz nichtssagenden

20. (S. 86).

Die Worte Joh. 14, 31: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν*, vor denen nicht mit Lachmann u. a. ein Punkt zu setzen ist,

---

Gedanken gibt oder auf sprachwidrige Weise (von der Fesselung) erklärt wird. Dieselbe sprachlich unstatthafte Erklärung des *ζώσει σε* wird angewandt bei der nach dem Vorgange von Beza von manchen neueren Auslegern befolgten Deutung auf eine dem Apostel bevorstehende Gefangenschaft, wobei aber auch das *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου* keine natürliche Erklärung zuläßt. Die von Gurlitt und Olshausen befolgte Deutung aber, welche den zweiten Theil des Ausspruches auf die Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit des Alters bezieht, ist nach den Worten allerdings eher statthaft, aber der Gedanke zu unbedeutend und nichtssagend; es würde dann im Grunde nichts weiter sein als: es war eine Zeit, wo du jung und frisch warst, und wird eine Zeit kommen, wo du alt sein und dir selbst nicht mehr wirst helfen können. Auch würde doch das letzte Glied: *οἴσει ὅπου οὐ θέλεις* sich nicht recht natürlich hineinfügen. Mir scheint die natürlichste Erklärung diese zu sein. Der erste Theil des Ausspruches bezieht sich — darauf führen die Zeiten in den Verbis: *ὅτε ἦς, ἐζώννυες, περιεπάτεις, ἤθελες* — auf eine Zeit im Leben des Petrus, welche, als der Herr diese Worte sprach, schon vorüber war, nämlich auf die seiner Berufung vorhergegangene Zeit, und zwar auf das ungebundene, von Keinem abhängige und, nach seiner Meinung wenigstens, keines fremden Beistandes bedürftige Leben, welches er führte, bevor er zum Dienste des Herrn berufen ward. Der den Gegensatz bildende zweite Theil des Ausspruches kann sich darnach nicht wohl — und das ist bei der dritten der vorher angeführten Erklärungen das Richtige — ausschließlich auf eine einzelne Thatsache im späteren Leben des Petrus beziehen, sondern bezieht sich gleichfalls mehr auf einen bleibenderen Zustand, und zwar in Verhältniß zum Herrn. Der Herr ist der *ἄλλος*, der ihn *ζώσει κ. λ.*, und derselbe, zu dem er im Bewußtsein eigener Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit — aber nicht bloß aus Alterschwäche — die Hände ausstrecken wird; das *ἄλλος ζώσει σε* ist gemeint, daß er durch diesen Andern werde zur Thätigkeit ausgerüstet werden; in dem *ἄλλος οἴσει σε ὅπου οὐ θέλεις* aber liegt wohl Beides, die von dem Herrn ausgehende Richtung seiner Thätigkeit, und die Bestimmung seiner künftigen

sondern nur ein Komma, können in dem Zusammenhange, worin sie sich finden, nur als eine Auffoderung Jesu an die Jünger gemeint sein, sich mit ihm vom Mahle zu erheben und hinauszugehen, da er sich Dem nicht entziehen wollte, was der Wille des himmlischen Vaters über ihn beschlossen hatte. Wenn die Reden, zwischen denen diese Auffoderung steht, als geschichtlich betrachtet werden, so verursacht dieselbe keine Schwierigkeit; denn man kann sich sehr wohl denken, daß der Herr, obwohl er, indem er diese Worte sprach, beabsichtigte, alsbald das Zimmer zu verlassen, unmittelbar darauf durch die Liebe zu den Seinigen noch zurückgehalten werden konnte, um noch weiter aus der innersten Tiefe seines Herzens zu ihnen zu reden. Da diese Worte aber, mochten sie einen unmittelbaren Aufbruch zur Folge haben oder nicht, jedenfalls eine gewisse Bewegung unter den versammelten Jüngern hervorbringen mußten und dieselben auch wohl veranlassen, sich schon wirklich zu erheben, so ist begreiflich, daß sie sich einem anwesenden Jünger so einprägen konnten, daß sie ihm noch nach langen Jahren gegenwärtig waren und er, wenn er dann die Reden des Herrn von diesem

---

Schicksale. Somit will Jesus durch diesen Ausspruch dem Jünger bemerklich machen, daß er für seine späteren Jahre die Richtung seiner Thätigkeit und die Ausrüstung mit den dazu erfoderlichen Kräften von einem Anderen und Höheren werde zu erwarten haben, und daß er ohne Rücksicht auf eigenen Willen und eigene Neigung sich ganz Dem werde zu unterwerfen haben, was Dieser für ihn werde bestimmt haben. So schließt dieser Ausspruch sich an den unmittelbar vorhergehenden Auftrag des Herrn an den Jünger an, Seine Schafe zu weiden, die Leitung Seiner Heerde zu übernehmen. Allerdings liegt darnach auch darin, daß der Jünger sich auch willig allen Trübsalen, selbst den äußersten, die der Wille des Herrn über ihn verhängen werde, werde unterziehen müssen; eine bestimmte Andeutung aber der besonderen Art des Todes, den er im Dienste des Herrn erleiden werde, liegt in den Worten hiernach nicht, und hat man ihnen eine solche Beziehung und Deutung auch wohl sicher erst nach dem erfolgten Tode des Petrus gegeben.

Abende nach der Erinnerung niederschrieb, auch diese Worte, obwohl sie nicht zum Contexte derselben gehörten, an ihrem Orte nicht ausließ. Aber schwer würde sich begreifen lassen, wie ein späterer Schriftsteller, welcher diese ganzen Reden des Herrn auf freie Weise componirte, sollte dazu gekommen sein, diese den Zusammenhang unterbrechenden Worte hier auf solche Weise einzuschalten. In Tübingen weiß man freilich auch hierfür Rath. Schon Strauß (L. J. I. § 81) verweist auf Matth. 26, 46. Marc. 14, 42, wo Jesus im Garten Gethsemane, als die Schaarwache herankommt, zu den Jüngern bei ihm sagt: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, und meint, dem Evangelisten sei dieses Dictum auf traditionellem Wege zugekommen, und ihm unwillkührlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischen eingeschlüpft, wozu Veranlassung gegeben habe, daß diese Auffoderung nach den synoptischen Evangelien im Zusammenhange stehe mit der Ankündigung, die Stunde sei da, wo der Menschensohn in die Hände der Sünder überantwortet werde, und sein Verräther sei da, also mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, und daß auch im vierten Evangelium Jesus so eben von dem Herannahen einer feindlichen Macht gesprochen hatte in den Worten ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, wobei denn der Verfasser, da er Jesum noch in der Stadt und im Hause hatte, er sie also bis zum Zusammentreffen mit der feindseligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen lassen wollte, dem ἄγωμεν noch das ἐντεῦθεν hinzugefügt habe. Hiermit ist im Allgemeinen auch Baur (S. 429) einverstanden, nur daß er nichts von einer zufällig angebrachten traditonellen Reminiscenz wissen will, sondern meint, die Stelle nur durch die Annahme erklären zu können, daß der Evangelist wie anderswo so auch hier die synoptischen Evangelien vor sich gehabt und daraus die Worte ent-

lehnt habe. Allein wie ist es wohl möglich, einem Schriftsteller von so viel Geist und Geschick, wie Baur selbst dem Verfasser des vierten Evangeliums beilegt, der solche Reden komponiren konnte wie Kap. 13—17, es zuzutrauen, daß er diese zwei Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν, welche in der synoptischen Erzählung selbst gar nicht besonders bedeutend hervortreten, sollte von dort aufgerafft, und, um sie nur irgendwie anzubringen, ihnen eine Stellung gegeben haben, wodurch der Zusammenhang der fortlaufenden Abschiedsrede auf eine scheinbar so unpassende und störende Weise unterbrochen ward? Zum wenigsten würden wir erwarten, daß er dann diese Auffoderung zum Aufbruche etwa zugleich mit den vorhergehenden Aussprüchen ganz ans Ende dieser Reden gestellt, dann aber auch ausdrücklich bemerkt hätte, daß Jesus mit seinen Jüngern wirklich vom Mahle nach dem Garten aufgebrochen sei, oder er würde sonst angedeutet haben, daß und weßhalb Jesus ungeachtet jener Auffoderung noch mit den Jüngern im Zimmer zurückgeblieben sei. So wie die Worte aber hier stehen, lassen sie sich auf natürliche Weise gewiß nicht anders erklären als unter der Voraussetzung der Geschichtlichkeit derselben an dieser Stellung, was denn auch wieder zum Beweise dient für die Geschichtlichkeit der Reden, welche durch sie unterbrochen werden.*)

---

*) Baur findet in dem Abschnitte Joh. 13, 21—28 noch an zwei Stellen eine bemerkenswerthe (d. i. verdächtige) beinahe wörtlich gleichlautende Uebereinstimmung mit den Synoptikern a) v. 21 vergl. Matth. 26, 21; b) v. 38 vergl. Matth. 26, 34. Marc. 14, 30. Luc. 22, 34. Es sind Aussprüche Christi, worin er ankündigt, daß einer der Jünger ihn verrathen, und daß Petrus ihn verleugnen werde. Im Allgemeinen hat die Erzählung des Johanneischen Evangeliums auch über diese Ankündigungen in Vergleich mit den synoptischen etwas sehr Eigenthümliches, so daß gar keine Veranlassung ist zu vermuthen, der Verfasser des ersteren habe aus den letzteren geschöpft. So kann denn aber die Uebereinstimmung in jenen beiden ganz kurzen Aussprüchen, welche als eine

21. (S. 86.)

Auch unter Voraussetzung der Echtheit des Evangeliums ist dasselbe doch ohne Zweifel erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt, also wenigstens vierzig Jahre und darüber nach der Himmelfahrt des Herrn. Obwohl es nun an sich wohl denkbar wäre, daß Johannes schon lange vorher, schon im Jüdischen Lande, manche Aussprüche Christi, besonders längere Reden aufgezeichnet und diese dann später in sein Evangelium aufgenommen hätte, so ist es doch schon nach der sprachlichen Beschaffenheit der hier mitgetheilten Reden durchaus unwahrscheinlich. Wir würden nämlich, wenn jene Annahme stattgefunden hätte, mochte der Evangelist die Aufzeichnung bloß für seinen eigenen Gebrauch oder zur Mittheilung für nähere Freunde gemacht haben, durchaus voraussetzen dürfen, daß es in Aramäischer Sprache geschehen wäre, in der die Reden wenigstens bei weitem dem größten Theile nach sicher gehalten sind; dann ließe sich aber erwarten, daß er bei der späteren Aufnahme derselben in sein Griechisches Evangelium sie aus seinen Aramäischen Aufzeichnungen in die Griechische Sprache übersetzt hätte, wo sie dann ohne Zweifel weit mehr einen Aramaisirenden oder Hebraisirenden Charakter an sich tragen würden, als der Fall ist, indem das Griechische auch in den Reden dieses Evangeliums der Beschaffenheit ist, wie es sich nicht leicht erklären würde, wenn sie als eigentliche Uebersetzung aus einem schriftlichen Aramäischen Original betrachtet werden, weit eher

---

beinahe wörtliche auch nur hinsichtlich des ersteren bezeichnet werden kann, unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit der Thatsachen selbst, auch gar nicht besonders auffallen. Zu welchem Schlusse würde wohl Baur sich hinsichtlich des Johanneischen Evangeliums berechtigt achten, wenn dasselbe in dem Berichte über diese Ankündigungen des Herrn gar keine Uebereinstimmung mit den synoptischen Evangelien darböte?

aber bei der Annahme, daß sie, obwohl ursprünglich in Aramäischer Sprache gehalten, doch vom Evangelisten von Anfang an für eine Griechische Schrift Griechisch concipirt sind. Mit Unrecht hat man sich für eine frühere Aufzeichnung der Reden auch wohl auf eine Stelle wie die oben betrachtete 14, 31 berufen; sie spricht vielmehr für das Gegentheil. Denn wenn Johannes früher bloß Reden für sich aufgezeichnet hätte, ohne zugleich die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie gehalten waren, so würde sich gar nicht erwarten lassen, daß er solche Worte, wie die fraglichen, die Auffoderung aufzubrechen und von hinnen zu gehen, die mit dem übrigen Inhalte der Abschiedsreden nicht in unmittelbarem Zusammenhange standen, mit aufgezeichnet hätte; dergleichen mit aufzuzeichnen, war nur natürlich in einem geschichtlichen Werke, welches die Reden im Zusammenhange mit den Begebenheiten selbst mittheilte. Darnach ist denn aber die Foderung an die Treue des Evangelisten in der Wiedergebung der Reden des Herrn zu beschränken. Die Verheißung des Herrn Joh. 14, 26 über den heiligen Geist, der den Jüngern Alles, was er ihnen gesagt, in Erinnerung bringen werde, ist gewiß authentisch, und vom Evangelisten mitgetheilt, weil er selbst die Wahrheit derselben an sich erfahren hatte. Aber gewiß würde es gegen den Sinn des Herrn wie des Evangelisten sein, wollten wir dieselbe auf magisch-mechanische Weise fassen und dahin ausdehnen, daß ihnen genau alle einzelnen Worte des Herrn in ihrer Aufeinanderfolge sollten ins Gedächtniß zurückgerufen werden, und sie nicht bloß darauf beziehen, daß durch den Beistand dieses Geistes ihnen die Aussprüche ihres Meisters nach seinem Heimgange in ihrem wesentlichen Sinne wieder lebendig vor die Seele treten sollten, um sie so zu befähigen, sein Werk in seinem Sinne fortzuführen. Diese Wirkung mußte sich um so mehr kund geben bei einem Jünger, der ein so empfängliches Gemüth hatte und mit solcher

Liebe sich an den Erlöser anschmiegte wie Johannes. Aber auch bei ihm läßt sich auf keine Weise erwarten, daß sich längere Reden des Herrn und längere Unterredungen desselben mit anderen Personen auf solche Weise sollten eingeprägt haben, daß er sie mit ganz buchstäblicher Treue hätte wiedergeben können, und noch weniger dieses nach Ablauf von mehreren Jahrzehenden, ja von einem halben Jahrhunderte. In einem zu dieser Zeit von ihm verfaßten Evangelium können wir aber diese Reden nicht anders mitgetheilt erwarten, als wie sie sich ihm in der Erinnerung darstellten. Wenn man dieses sich unbefangen vor Augen stellt, so kann man manche Behauptungen der Gegner der neueren und neuesten Kritik hinsichtlich der Beschaffenheit der Johanneischen Reden zugeben, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, ohne daß daraus irgend etwas gegen die Authentie des Evangeliums folgt. Zuvörderst wird es nicht auffallen können, wenn der Evangelist, was die Auswahl der von ihm mitgetheilten Reden betrifft, überwiegend solche mitgetheilt hat, in denen die Seiten der Lehre des Herrn hervortraten, welche ihm nach seinem Zwecke und den Bedürfnissen Derer, die er beim Schreiben zunächst vor Augen hatte, so wie nach seiner Eigenthümlichkeit und nach seiner innigen Liebe zur Person des Heilandes besonders am Herzen lagen, und welche in der bisherigen evangelischen Ueberlieferung und den bisherigen daraus geflossenen Evangelien, und so auch in unseren synoptischen, zwar nicht ganz fehlten, aber doch gegen andere sehr zurücktraten, wie namentlich die Aussprüche, welche sich auf die Würde des Herrn als des Sohnes Gottes und sein Verhältniß zum Vater beziehen. Daß die Aussprüche dieser Art nicht unGeschichtlich sind, bestätigen auch die synoptischen Evangelien selbst; vergl. nur aus dem Matthäus besonders K. 10, 27, so wie 9, 4 sqq. 16, 16 sq. 21, 37. 22, 41 sq. 25, 31 sq. 26, 64. 28, 18. — Was aber die von ihm aufgenommenen Aus-

sprüche selbst betrifft, so läßt sich bei längeren zusammenhangenden Reden und Zwiegesprächen durchaus nicht erwarten, wie bei so kurzen Aussprüchen, wie die früher betrachteten, daß sie vollständig in ihrem ganzen Verlaufe mit allen Uebergängen der Gedanken und genauer Aufeinanderfolge von Fragen und Antworten und durchaus mit den eigenen Worten der Redenden sollten wiedergegeben sein; vielmehr können wir schon von vorne herein mit der größten Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß solche Reden und Zwiegespräche vielfach werden zusammengezogen sein und daß auf Darstellung und Ausdruck die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers selbst einen bedeutenden Einfluß geübt hat. Dabei konnte es auch kommen, daß in den einzelnen Reden und Unterredungen die entscheidenden Hauptmomente, daß Anfang und Ende einander viel näher gerückt wurden, als sie einander lagen, ja daß dasselbe auch wohl selbst mit verschiedenen Reden geschah, die sich auf die gleichen oder auf verwandte Verhältnisse bezogen, so wie, daß eine einen Glaubenspunkt darlegende hier mitgetheilte Rede auf unmerkliche Weise in die eigene reflectirende Betrachtung des Evangelisten selbst überging. Bis zu welchem Grade dieses Alles wirklich der Fall gewesen sein mag, will ich hier nicht weiter in Betracht ziehen. Aber daß es im Allgemeinen stattgefunden haben kann bei der Schrift eines unmittelbaren, ja des vertrautesten Jüngers des Herrn, wenn dieselbe erst in späteren Jahren verfaßt ward, das, glaube ich, wird kein unbefangener Forscher in Abrede stellen, und sollte am wenigsten von solchen Gelehrten geleugnet oder verkannt werden, welche irgend etwas von höherer Erleuchtung auch für die Apostel des Herrn nicht annehmen. Wenn es daher auch mit den längeren Reden in unserm Evangelium theilweise eine solche Beschaffenheit hat, liegt darin kein Beweis gegen die Echtheit des Evangeliums, und eben so auch nicht gegen den wesentlich geschichtlichen Charakter desselben auch in der Mittheilung dieser

Reden; denn von einem solchen könnte freilich nicht die Rede sein, wenn sie, nach Strauß, bloß als sporadische Ueberbleibsel einer ganz verwaschenen Tradition, oder gar, nach B. Bauer und Baur, vom Schriftsteller auf ganz freie Weise komponirt wären, wohl aber, wenn wir sie so besitzen, wie sie sich bei einem unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen obwohl nach langen Jahren durch Reproduction nach der Erinnerung gestalteten. Daß sie aber wirklich nicht auf einem der ersteren, sondern auf dem letzteren Wege entstanden sind, dafür gibt uns, außer der sonstigen Beschaffenheit des Evangeliums, eine sichere Bürgschaft die oben beleuchtete große Treue und Gewissenhaftigkeit, womit der Evangelist von kürzeren Reden namentlich weißagende Aussprüche des Herrn überliefert hat.

22. (S. 87.)

Der Verfasser des vierten Evangeliums scheint gleichmäßig mit dem Original-Texte der heiligen Schriften des A. T. und der Uebersetzung der LXX bekannt gewesen zu sein. Anführungen alttestamentlicher Stellen ganz mit den Worten der LXX, so daß der Evangelist offenbar diese Uebersetzung vor Augen gehabt hat, sind z. B. 12, 38 (Jes. 53, 1). 19, 24 (Ps. 22, 19). Dasselbe ist auch wahrscheinlich mit mehreren anderen Stellen der Fall, wo sich nicht grade bestimmt entscheiden läßt, da das Citat nur ganz kurz ist und dabei nicht ganz wörtlich, und der Griechische Ausdruck sich für den Hebräischen der alttestamentlichen Stellen auch von selbst ergab, wie 2, 17 (Ps. 69, 10). 6, 31 (Ps. 78, 24). 10, 34 (Ps. 82, 6). Kap. 15, 25 (Ps. 69, 5). Kap. 19, 36 (Exod. 12, 46. Ps. 34, 21). An allen Stellen aber, mit denen es eine solche Bewandniß hat, schließt die Uebersetzung der LXX sich so an die Worte des Hebräischen Textes an, daß der Evangelist den Ausspruch eben so auch wohl hätte anführen können, wenn er auch diesen

vor Augen gehabt hätte, und daß das Gegentheil sich aus der Beibehaltung der Worte der LXX nicht ergibt. Stellen dagegen, wo die Anführung dermaaßen von den Worten der LXX abweicht und sich an die des Hebräischen Textes anschließt, daß kein Zweifel sein kann, daß der Evangelist wenigstens hauptsächlich den letzteren vor Augen gehabt und den Ausspruch nach eigener Uebersetzung aus demselben angeführt hat, sind namentlich Kap. 12, 40. Jes. 6, 10 (das Citat ist hier zwar überhaupt etwas frei und abkürzend, aber unverkennbar liegt der Hebräische Text zu Grunde, nicht die Uebersetzung der LXX, womit es nur im letzten Gliede *καὶ ἰάσομαι αὐτούς*, wo im Hebräischen die dritte Person steht, zusammentrifft); Kap. 13, 18. Ps. 41, 10 (beim Evangelisten: *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ*. LXX: *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν*); Kap. 19, 37. Zach. 12, 10 (*ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*; im Hebräischen: והביטו אלי את אשר דקרו; LXX: *καὶ ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*.). So auch vielleicht Kap. 6, 45. Jes. 45, 13. Kap. 12, 15. Zach. 9, 9; wo es aber weniger sicher ist. Es genügen aber auch die anderen Stellen zum Beweise, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die Schriften des A. T. nicht bloß in der so sehr verbreiteten Griechischen Uebersetzung der LXX kannte, sondern in ihnen auch gar wohl nach dem Hebräischen Original bewandert war; und dieses macht es so wahrscheinlich wie etwas, daß der Evangelist selbst von Geburt dem Jüdischen Volke angehörte und auch in früheren Jahren eine Jüdisch-Hebräische Bildung erhalten hatte.

Läßt sich nun aber darnach seine Jüdische Nationalität nicht bezweifeln, so sind wir auch berechtigt, die Folgerung, welche man aus der Art, wie das vierte Evangelium von den Juden (*οἱ Ἰουδαῖοι*) redet, gegen dessen Authentie hat ziehen wollen, nicht anzuerkennen. Es ist allerdings nicht zu leugnen,

daß es etwas Auffallendes und Schwieriges hat, wie der Evangelist von den Juden als ihm Fremden spricht, daß genannt wird *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, ἑορτὴ* oder *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ὁ καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* (2, 6. 13. 3, 1. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 15), daß noch häufiger die Juden, *οἱ Ἰουδαῖοι*, ganz im Allgemeinen und ohne nähere Bestimmung genannt werden, wo von Jüdischen Widersachern des Herrn die Rede ist, besonders von den Oberen des Volkes, aber doch nicht überall und ausschließlich von diesen, und das nicht bloß im eigentlichen Judäa, sondern selbst auch in Galiläa (6, 41. 52); endlich, daß er Jesum selbst das Mosaische Gesetz wie ein ihm fremdes als das Gesetz dieser seiner Gegner, der Juden, bezeichnen läßt (8, 17: *καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται.* 15, 25: *ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν.* vergl. 10, 34). Diese Erscheinungen hat zum Theil schon Bretschneider (*Probab.* p. 31 sq.) geltend gemacht zum Beweise, daß der Verfasser des Evangeliums kein Palästinenser und überhaupt kein Jude könne gewesen sein; dann ist die Weise, wie die Gegner Jesu vom Evangelisten als *οἱ Ἰουδαῖοι* ganz im Allgemeinen und ohne bestimmte Begränzung bezeichnet werden, besonders von Fischer (Ueber den Ausdruck: *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh.; ein Beitr. zur Charakteristik desselben, in d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1840. 2. S. 96—133) und nach ihm von Baur (S. 623—625) hervorgehoben als Beweis für den späteren heiden-Christlichen Standpunkt, von dem aus das Evangelium verfaßt sei, und für die Unechtheit desselben, da auf diese Weise nur ein späterer Schriftsteller habe reden können, der die Paulinische Ansicht vom Verhältnisse des Judenthums zum Christenthum nicht nur in sich aufgenommen, sondern auch mit freiem selbständigem Geiste weiter in sich entwickelt hatte, so daß er das Judenthum überhaupt als im Gegensatze gegen das Christenthum stehend

anschaute und daher auch die einzelnen verschiedenen Gegner, mit denen Jesus zu kämpfen hatte, unter der allgemeinen Benennung der Juden zusammenfassen konnte, was bei einem Augenzeugen, einem Palästinenser, sogar einem Bekannten des Jüdischen Hohenpriesters sich nicht denken lasse. — Es läßt sich nicht leugnen, wie gesagt, daß diese Argumentation etwas sehr Scheinbares hat, und die Erscheinungen im Evangelium, worauf sie sich gründet, nicht ohne Schwierigkeit sind. Allein jeder unbefangene Beurtheiler wird zugeben, daß dieselben für die daraus gezogenen Folgerungen gleichwohl nicht beweisend sein können, wenn einmal nach anderen Erscheinungen das nicht wohl bezweifelt werden kann, daß der Verfasser des Evangeliums dem Jüdischen Volke angehörte und zwar ein Hebräischer Jude war. Daß der Verfasser überhaupt nicht auf solche Weise, wie jene Gelehrten wollen, im Gegensatze gegen das Judenthum stand und das Christenthum so schroff gegen das Judenthum stehend betrachtete, könnte schon der pragmatische Gebrauch selbst beweisen, den er, ähnlich wie der Verfasser des ersten Evangeliums, von den heiligen Urkunden des Judenthums macht, indem er wiederhohlt bemerklich macht, daß diese, Gesetz und Propheten, auf Christum hinweisen und in Christo und seiner Geschichte ihre Erfüllung finden (vergl. 2, 17. 12, 14 sq. 38. 39. 19, 24. 28. 36. 37; und eben so in den hier mitgetheilten Reden Christi 13, 18. 15, 25. 17, 12); eben dafür spricht, daß er wiederhohlt Jesum nach Jerusalem grade zu den Jüdischen Festen reisen läßt, was gewiß nur so gemeint ist, daß er dieses nach der Sitte und dem Gesetze seines Volkes gethan habe, um an der Feier derselben am Sitze des Heiligthums mit theilzunehmen, so wie, daß er (12, 20) auch von den Hellenen, welche Jesum zu sehen wünschen, ausdrücklich hervorhebt, daß sie nach Jerusalem gekommen waren, um dort am Feste ihre Andacht zu verrichten (*τινὲς ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προς-*

κνηήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ). Und wie würde wohl ein heiden-Christlicher Schriftsteller, der auf dem von Baur u. a. angenommenen Standpunkte stand, in dem Gespräche Christi mit der Samariterinn Jesum von der Frau einfach als Juden haben bezeichnen lassen (4, 9: *πῶς σὺ, Ἰουδαῖος ὢν κ. λ.*), und ihn selbst ihr gegenüber es aussprechen, daß das Heil von den Juden komme (v. 22: *ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*)? — Ergibt sich aus allem Diesen, daß die Beweiskraft jenes Gebrauches der Benennung von *οἱ Ἰουδαῖοι* und was damit zusammenhängt, nicht so weit gehen kann, einen gebornen Juden und Palästinenser als Verfasser des Evangeliums zurückzuweisen, so auch nicht einen unmittelbaren Jünger des Herrn und Apostel. Allerdings erklären sie sich da nur unter den Voraussetzungen, daß das Evangelium erst in etwas späterer Zeit geschrieben ist, zu einer Zeit, wo die Christliche Kirche sich schon ganz als eine selbständige gestaltet und von der Jüdischen gesondert hatte oder von derselben ausgestoßen war, jedenfalls schon vielfache Feindschaft von ihr erfahren hatte, und wo auch der Evangelist selbst sich außerhalb des Jüdischen Landes und unter Hellenen befand, und durch seine Umgebung veranlaßt ward, als seine unmittelbaren Leser nicht sowohl Juden zu denken, sondern mehr Hellenen und Hellenische Christen. Unter diesen Umständen — und daß solche bei der Abfassung des vierten Evangeliums stattfanden, werden die Gegner der Echtheit desselben am wenigsten leugnen wollen — kann man, glaube ich, es sich wohl denken, daß auch ein unmittelbarer Jünger des Herrn, welcher fortwährend das Mosaische Gesetz wie das A. T. überhaupt als göttliche Offenbarung anerkannte, die Feindschaft und Verfolgung, welche er von den Oberen und so vielen Mitgliedern des Jüdischen Volkes wider den Herrn geübt gesehen hatte und wider die Bekenner seines Namens fortwährend geübt sah, als von den Juden im Allgemeinen geübt be-

trachtete und so denn auch in der Erzählung der Kämpfe Jesu mit dem Synedrium und einzelnen Juden dazu kam, seine Gegner mit dieser allgemeinen Benennung zu bezeichnen. Immer liegt in dieser Bezeichnungsweise etwas ganz Eigenthümliches, aber nichts was für oder gegen eine bestimmte Persönlichkeit entschiede. Nicht leicht würde man sie sich denken können bei einem Schriftsteller, der die Geschichte unmittelbar nach den Ereignissen niedergeschrieben hätte. Schrieb er aber erst über vier Jahrzehende später, so kann man sich eben so wohl bei einem Augenzeugen und unmittelbaren Theilnehmer als bei einem Andern denken, daß er in einer Schrift, in der jedenfalls ein Hauptgesichtspunkt auch der ist, den Verlauf des Kampfes Jesu mit den Widersachern seiner Person und Sache darzulegen, meistentheils von der Person und den Namen der einzelnen dieser Gegner absehen konnte und sie nur mit der allgemeinen Benennung bezeichnen, worunter sie alle umfaßt waren.

Nun soll es sich aber grade von dem Apostel Johannes am wenigsten denken lassen, namentlich nach der Weise, wie er Gal. 2, 9 in Verbindung mit den Aposteln der Beschneidung erscheint, daß er könnte ein Evangelium geschrieben haben, worin ein so freier universalistischer Geist herrschte, wie in dem vierten. Hierauf hat schon Lützelberger hingewiesen (S. 173 sq.); er meint, nach der Weise, wie Johannes im Briefe an die Galater in Verbindung mit den anderen Aposteln in Jerusalem genannt werde, lasse sich nicht erwarten, daß er eines so universellen über den Jüdischen Partikularismus hinausgehenden Geistes sollte gewesen sein, als wie sich in diesem Evangelium kund gebe, sondern ein eben so engherziger Juden-Apostel wie die übrigen; er könne daher auch damals nicht die schönen Reden in universalistischem Geiste gekannt haben, welche das Evangelium Jesum halten lasse; hätte er daher das Evangelium geschrieben, so müßte er sich erst später ganz anders entwickelt

und da dann auch diese Reden selbst gemacht haben; doch sei natürlicher vorauszusetzen, daß er ein engherziger Juden-Apostel geblieben sei, wo er denn aber auch das Evangelium nicht geschrieben haben könne. Nicht geringeres Gewicht legt auf jene Paulinische Stelle auch Baur (S. 633 sqq.). Er meint, es ergebe sich daraus, daß Johannes damals mit Jakobus, Petrus und den älteren Aposteln ganz die Ansicht theilte, daß, wenn auch der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden kein Hinderniß in den Weg zu legen sei, doch sie, die Juden-Apostel, den Beruf nicht hätten, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen; das setze überhaupt eine Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthume voraus, die zu der in dem Evangelium ausgesprochenen in einem entschiedenen Gegensatze stehe; ein Apostel hätte nicht die Ueberzeugung haben können, daß auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heile berechtigt und befähigt seien, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu sein und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu halten; so könne also eine solche Ueberzeugung damals der Apostel Johannes eben so wenig als die übrigen Apostel gehabt haben, indem sie ja nur deßwegen, weil sie sich anders mit dem Apostel Paulus nicht vergleichen konnten, es ihm überlassen wollten, zu den Heiden zu gehen; unmöglich könne ein Apostel auf einem Standpunkte, wie Johannes nach Gal. a. a. O. schon Jesum über die Annäherung der Hellenen so freudig bewegt sein lassen, wie es Joh. 12, 20 dargestellt sei; zwischen diesen beiden Scenen — Gal. 2, 12 und Joh. 12, 20 — sei ein zu großer Abstand, ja Widerspruch; auch sei bei Johannes eben so wenig wie bei den anderen Juden-Aposteln irgend Ursache zu vermuthen, daß sie sich je über den Standpunkt erhoben haben, worauf wir sie Gal. 2, 7 sqq. erblicken, am wenigsten zu einem so ruhigen, klaren, mit sich harmonischen, in sicherem Selbstbewußtsein frei über

den Gegensätzen stehenden Geiste, wie der des Verfassers des Evangeliums. — Allein die Behauptungen, worauf diese Beweisführung sich stützt, sind theils ganz falsch, theils wenigstens übertrieben, und was nach dessen Beseitigung übrig bleibt, kann nicht beweisen, was es soll. Zuvörderst frage ich: hat es an sich irgend etwas Unwahrscheinliches, wenn wir die Verhältnisse erwägen, wie sie sich auch aus den synoptischen Evangelien ergeben, daß unter der zum Passah-Feste in Jerusalem versammelten Menge auch einzelne Griechen, welche Proselyten des Thores waren — und auf solche führt uns, wie schon früher bemerkt, die Bezeichnung 12, 20 — Verlangen hegten, den Lehrer von Nazareth zu sehen, von dem in den Tagen so viel die Rede war, und daß der Erlöser, wie er davon hörte, indem er darin das Verlangen auch der Heiden nach der Lehre des Heils angedeutet fand, veranlaßt ward, in seiner Rede darauf hinzuweisen, wie die Zeit da sei, daß der Menschensohn zu der ihm zukommenden Majestät und Glorie gelange und in derselben von den Menschen erkannt werde? Wohl gewiß nicht! So kann es denn gewiß auch nicht auffallend erscheinen, daß irgend einer der Apostel, der es mit erlebt hatte, diesen Zug in seine evangelische Geschichte mit aufnahm. Wenn unser Evangelium als ein heiden-Christliches im Gegensatze gegen ein Juden-Christliches bezeichnet wird, so denkt man sich als eine Schrift der letzteren Art unter unseren kanonischen Evangelien vor allen das des Matthäus. Gewiß ist auch, daß dieser Evangelist, wie er selbst ein Jude und Palästinenser war, bei seiner Schrift vorzugsweise seine Volksgenossen vor Augen gehabt hat, und wir haben auch keinen Grund zu vermuthen, daß er überhaupt seine Lehrthätigkeit über den Kreis seines Volkes hinaus ausgedehnt habe. Der Juden-Christliche Charakter seines Evangeliums könnte auch darin sich kundzugeben scheinen, daß er allein Jesum die Instructions-Rede an die Zwölfe bei ihrer ersten Aus-

sendung mit dem Gebote beginnen läßt, nicht den Weg der Heiden zu gehen noch in eine Stadt der Samaritaner, sondern sich zu den verlohrnen Schafen vom Hause Israel zu begeben (10, 5 sq.); so wie, daß er Jesum, aufgefodert, auf die Bitte des Kananitischen Weibes zu hören, sagen läßt, er sei nur zu den verlohrnen Schafen des Hauses Israel gesandt, und dann zu ihr selbst, es sei nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen (15, 24. 26). Aber derselbe Evangelist erzählt auch nicht bloß gleich darauf (v. 27 sq.) und sichtbar nicht mit Widerstreben, wie schön diese Heidinn ihren Glauben kund gegeben und der Herr ihr deßhalb ihre Bitte gewährt habe, sondern er hebt auch in der Erzählung über die Heilung des Knaben des heidnischen Hauptmanns von Capernaum hervor, wie Jesus bekannt habe, selbst in Israel habe er einen solchen Glauben nicht gefunden, und verkündigt, daß Viele vom Aufgange und Untergange kommen würden, um im Reiche Gottes mit den Patriarchen zu Tische zu liegen, die Söhne des Reiches aber, d. i. die Juden, ausgestoßen werden (8, 10—12); und nicht minder theilt er — und er allein — die Drohung Jesu an die Juden mit (21, 43), daß das Reich Gottes von ihnen werde genommen und einem Volke übergeben werden, welches dessen Früchte trage, so wie (24, 14) den Ausspruch des Herrn, daß seiner glorreichen Zukunft die Verkündigung des Evangeliums vom Reiche auf der ganzen Erde zum Zeugnisse für alle Völker vorhergehen solle, und, als Schluß seines Evangeliums (28, 19), den Befehl an die Jünger, hinzugehen und alle Völker zu bekehren und zu taufen. Konnte nun der Verfasser des ersten Evangeliums, der ohne alle Frage ein Juden-Christ war und, mag er selbst ein Apostel gewesen sein oder nicht, sicher zu dem Kreise der Apostel der Beschneidung oder der um diesen sich sammelnden Lehrer gehörte, solche Züge aus der evangelischen Geschichte und solche Aussprüche

des Herrn mit unverkennbarer Beistimmung hervorheben: wie ist es dann möglich, gegen das vierte Evangelium als Schrift eines Apostels der Beschneidung darin einen Verdachtsgrund zu finden, weil dasselbe uns jenen Vorfall mit den Griechen erzählt und auf so einfache Weise erzählt, als in der That der Fall ist? Weiter aber frage ich: läßt denn die Stelle Gal. 2, 9 den Johannes wirklich in einer solchen Gestalt erscheinen, wie Lützelberger und Baur meinen? Paulus nennt dort ihn, den Petrus und Jakobus (Bruder des Herrn) als Häupter der Jerusalemischen Gemeinde, mit denen er über die Befreiung der gläubigen Heiden vom Mosaischen Gesetze verhandelt habe, und bezeichnet sie als *τοὺς δοκοῦντας στύλους εἶναι*. Aber daß sie engherzige Juden-Christen gewesen seien, ergibt sich daraus in Beziehung auf keinen derselben, und eben so wenig aus dem ganzen Verlaufe der Verhandlungen, mögen wir nun auf die Erzählung der Apostelgeschichte K. 15 sehen, welche wir uns erlauben noch fortwährend für geschichtlich zu halten, oder auch nur auf die eigenen Angaben des Paulus. Wie die Apostelgeschichte den Petrus und Jakobus selbst grade für die Befreiung der Heiden-Christen vom Gesetze das Wort führen läßt, so deutet auch Paulus nicht im Entferntesten an, daß die Apostel in Jerusalem nur wider Willen, weil sie sich eben anders mit ihm nicht einigen konnten, und wie gegen eigene Ueberzeugung es ihm überlassen hätten, zu den Heiden zu gehen, oder daß irgend jemand es überhaupt damals in Frage gestellt hätte, ob den Heiden dürfe das Evangelium gepredigt werden. Er spricht nur von Solchen, welche den Heiden-Christen die Freiheit vom Gesetze nicht lassen wollten; diese bezeichnet er als falsche Brüder, die sich in die Kirche eingeschlichen hätten, und unterscheidet sie ausdrücklich von den Häuptern der Gemeinde, Jakobus, Petrus und Johannes, denen er seine Weise, den Heiden das Evangelium vorzutragen, vorgelegt und

mit denen er sich vollkommen verständigt habe. Auch grade was Paulus gleich darauf von dem Vorfalle mit dem Petrus in Antiochien erzählt (Gal. 2, 11 sqq.), zeigt deutlich, wie frei Petrus selbst über die Bedeutung des Gesetzes in der Christlichen Kirche und über die Stellung der Heiden in derselben urtheilte, da er Anfangs ohne Besorgniß sich zu verunreinigen mit den dortigen Heiden-Christen verkehrte und zusammen aß und seine nachherige Zurückziehung nicht durch eigene Ansicht, sondern nur durch ein nach dem Urtheile des Paulus tadelnswerthes und allerdings auch wohl unzeitiges Nachgeben gegen Andere herbeigeführt war. Wie kann man darnach sich wohl berechtigt achten, auch ganz abgesehen von der Apostelgeschichte und von seinem Briefe, den Petrus als einen engherzigen Juden-Apostel zu betrachten? und wie nun gar den Johannes, von dem Paulus nichts sagt, als daß er ihn mit den beiden Anderen nennt, als die δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, welche die ihm verliehene χάριν erkannt und anerkannt und ihm und dem Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft gegeben hätten. Wie liegt hierin irgend ein innerer Widerspruch damit, daß dieser Apostel schon bei Lebzeiten des Herrn Zeuge davon gewesen war, daß einige Hellenen zu Jerusalem Verlangen trugen, Jesum zu sehen und daß er dieses später als ein nicht bedeutungsloses Moment in seiner Schrift hervorhob? Daß aber die Apostelgeschichte bei jenen Verhandlungen den Johannes gar nicht namentlich erwähnt, stimmt grade sehr gut zu dem mehr kontemplativen, weniger nach außen gerichteten Gemüthe, womit nach der Darstellung des vierten Evangeliums dessen Verfasser und der darin auftretende geliebte Jünger begabt erscheint. Grade bei einem solchen Gemüthe können wir es uns wohl denken, daß er auch bei jenen wichtigen Verhandlungen nicht eben persönlich sehr nach außen hervorgetreten ist, und er doch im Kreise der Apostel so geachtet und angesehen dastehen, auch seiner inneren

Bedeutung nach von einem Manne wie Paulus anerkannt werden konnte, wie die Art seiner Erwähnung Gal. a. a. O. zeigt. Seltsam ist, wenn Baur meint, ein Apostel habe unmöglich die Ueberzeugung haben können, daß auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heile berechtigt und befähigt seien, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu sein und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu halten. Es müßte dann auch gegenwärtig jeder Geistliche und Theologe, welcher an den Missionen unter den Heiden lebendigen Theil nimmt und dieselben als ein heilsames und Gott wohlgefälliges Werk betrachtet, die Pflicht fühlen, selbst als Missionär zu wirken. Besonders aber bei der innerlichen Richtung des Johanneischen Gemüthes müssen wir es sehr begreiflich finden, daß, so große Freude er gewiß auch über die Ausbreitung des Evangeliums in der Heidenwelt hatte, doch er selbst das Land seiner Heimath und den apostolischen Kreis zu Jerusalem nicht verlassen hat, bis er sich dazu wohl durch äußerliche Umstände veranlaßt fand. Eben aus dieser mehr innerlichen Richtung des Gemüths erklärt es sich mit, daß die Seiten in der Person des Herrn, welche Johannes ganz besonders in sich aufgenommen, und die Klassen von Reden, welche sich ihm am tiefsten eingeprägt hatten, nicht etwa durch wiederhohlte Mittheilungen von seiner Seite schon vor der Abfassung seines Evangeliums gleichzeitig mit den Reden anderer Art, wie sie uns vorzugsweise in den synoptischen Evangelien gegeben werden, in der Kirche allgemein verbreitet worden sind. Wenn aber Lützelberger (S. 103 sq.) meint, weil Johannes doch jedenfalls geraume Zeit mit den anderen Aposteln zu Jerusalem zusammen gelebt habe, so hätte sich hier durch gegenseitigen Verkehr und Austausch zwischen ihm und den Anderen die apostolische Tradition über die evangelische Geschichte so fixiren müssen und so in einem Geiste zusammenwachsen, daß eine so individuelle und von der vulgären Tradition ab-

weichende Auffassung, wie sie sich im vierten Evangelium in Vergleich mit den synoptischen kund gebe, bei irgend einem dieser Apostel unbegreiflich sein würde, so erledigt sich auch dies schon durch das Bisherige; überhaupt aber findet ja gar keine Berechtigung statt, aus dem Zusammenleben und Zusammenwirken der Apostel in Jerusalem auf eine Gleichförmigkeit ihrer ganzen Richtung und Entwicklung zu schließen; und wie auch selbst Petrus und Jakobus in Vergleich mit einander eigenthümliche Richtungen repräsentiren, so läßt sich aus dem längeren Zusammenleben des Johannes mit ihnen gewiß nicht entnehmen, daß er sich nicht durch große Eigenthümlichkeit auch in der Auffassung der Person und Lehre des Herrn vor ihnen und den anderen Aposteln kann ausgezeichnet haben.

Ganz abentheuerlich ist die Erklärung, welche Baur (S. 635) von dem Bethanien am Jordan (1, 28) gibt, indem er meint, der Evangelist habe diesen aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht existirenden Ort nur deßhab hier genannt, um Jesum im Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit eben so von einem Bethanien ausgehen zu lassen, wie er am Ende Bethanien zu seinem letzten Ausgangspunkte machte. Es ist ja an jener Stelle gar nicht einmal hervorgehoben, daß Jesus von jenem Bethanien aus öffentlich aufgetreten sei, sondern es wird nur als der Ort genannt, wo Johannes taufte und wo die Gesandtschaft des Synedriums aus Jerusalem ihn traf. Ob Baur meint, der Evangelist habe dabei an dasselbe Bethanien gedacht, wo die Familie des Lazarus wohnte oder nur einen gleichnamigen Ort in einer andern Gegend nennen wollen, spricht er nicht bestimmt aus. Wenn man aber sieht, wie der Evangelist 11, 18 genau die Entfernung Bethaniens von Jerusalem anzugeben weiß, so ist es gewiß nicht denkbar, daß er dasselbe sollte als am Jordan gelegen gedacht haben, und wir haben darnach gewiß alles Recht vorauszusetzen, daß es entweder einen zweiten Ort dessel-

ben Namens am Jordan gab, oder daß 1, 28 der Name Bethanien auf einem alten zufälligen Schreibfehler beruht, möglicher Weise des Evangelisten selbst, sonst eines der ersten Abschreiber seines Evangeliums. — Und wenn Baur (S. 636 sqq.) einen besonders entscheidenden Beweis gegen einen Palästinensischen Schriftsteller in den Stellen 11, 51. 18, 13 findet, als aus welchen erhelle, daß der Evangelist die unrichtige Voraussetzung hege, daß das Amt des Jüdischen Hohenpriesters alljährlich gewechselt habe, so erscheint die Annahme eines solchen Irrthums schon von vorne herein im höchsten Grade unwahrscheinlich, wenn man sieht, wie grade diesem Evangelisten die Verhältnisse, worin zu der Zeit Kaiphas und Hannas zum Hohenpriesterthume standen, unverkennbar genau bekannt waren und klarer vor Augen standen als den Verfassern der synoptischen Evangelien (s. S. 39 sqq. 166). Wie der Evangelist aber gleichwohl an den genannten Stellen sich so ausdrücken konnte, Kaiphas sei *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* gewesen, will ich hier nicht von neuem auseinandersetzen, da es schon von Anderen hinreichend geschehen ist; vergl. noch Ebrard Ev. Joh. S. 73 sqq.

23. (S. 90).

Guerike Einl. i. d. N. T. § 41. S. 296 Anm. 2 glaubt das aus der Nichterwähnung des Johannes in der Ignatianischen Stelle *ad Ephes.* 12 entnommene Argument dadurch zu entkräften, daß er bemerkt, es liege nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle der Nachdruck darauf, daß Ignatius als werdender Märtyrer des Paulus als bereits gewordenen gedenke; da hätte er den Namen des Johannes unmöglich mit dem Paulinischen verbinden können. Allein abgesehen davon, daß nach Guerike's Annahme über die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos auch dieser gar wohl als Märtyrer hätte

bezeichnet werden können, so hätte auch ohne das Johannes nach dem Verhältnisse der Ephesinischen Gemeinde hier gar wohl genannt werden können, wie die Stelle im Griechischen Texte lautet, und zwar sowohl nach der kürzeren Recension als nach der längeren, in welcher letzteren es nicht heißt, daß Paulus ihrer in Christo Jesu gedenke *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ*, sondern, daß er ihrer allezeit in seinen Gebeten eingedenk sei. Denn Ignatius vergleicht hier vielmehr sich und die Epheser und bezeichnet dabei sie als *συμμύσται Παύλου τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου.* Daß hier auch eine Hinweisung auf ihr Verhältniß zum Johannes hätte stattfinden können, läßt sich nicht wohl in Abrede stellen. Aber in der von Cureton veröffentlichten Syrischen Uebersetzung, wo der Brief an die Epheser kaum den dritten Theil des Textes unserer Griechischen Recensionen einnimmt, fehlt das ganze 12te Kap. zugleich mit dem 11ten und 13ten Kap., auch dem größten Theile des 14ten. — Was aber die andere Stelle, *ad Trallens.* 5, betrifft, so bemerkt Guerike mit Recht, daß die fraglichen Worte sich nur in der längeren Recension dieses Briefes finden, nicht aber in der im Allgemeinen wohl jedenfalls älteren kürzeren. Dabei ist wichtig, daß der Brief an die Trallenser in Syrischer Uebersetzung noch nicht gefunden ist, daß aber das 4te und 5te Kap. dieses Briefes sich dort als Schluß des Briefes an die Römer findet, und hier die fraglichen Worte auch wieder fehlen. Hieraus ergibt sich schon hinreichend, welche Sicherheit das Lützelbergersche aus dem Stillschweigen des Ignatius entnommene Argument gegen den Aufenthalt des Johannes zu Ephesus darbietet.

24. (S. 91.)

Hätte das vierte Evangelium einen solchen Ursprung, wie die Gegner der Echtheit desselben annehmen und annehmen müssen, daß es von einem späteren Schriftsteller verfaßt wäre,

um für eine Schrift des darin auftretenden geliebten Jüngers, des Apostels Johannes, gehalten zu werden, so würde ich das Verfahren des Schriftstellers in sittlicher Beziehung keineswegs so strenge verurtheilen, wie von manchen Theologen ausgesprochen wird. Ich würde zur milderen Beurtheilung geltend machen, daß in dem Zeitalter wie auch schon früher eine solche schriftstellerische Einkleidung, die Annahme einer fremden in besonderem Ansehn stehenden Person, für Schriften mit paränetischer und didaktischer Tendenz überhaupt nicht selten war in verschiedenen Kreisen, und auch in der Christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte selbst Männer von ernstem Christlichen Sinne dieselbe nicht für unerlaubt hielten, wie denn nach meiner Ueberzeugung auch unter den biblischen Büchern es mehrere gibt, welche entschieden einen solchen Ursprung haben, unter den alttestamentlichen das Buch Daniel, auch die deuteronomische Gesetzgebung, unter den neutestamentlichen der zweite Petrinische Brief. Aber für die Beurtheilung sowohl des geschichtlchen Werthes als des kanonischen Ansehns einer biblischen Schrift und namentlich einer solchen, wie das vierte Evangelium ist, bleibt es immer von großer Bedeutung, ob dieselbe echt ist oder unecht, das Werk eines Apostels und Dessen, für dessen Werk sie gelten will, oder demselben untergeschoben von irgend einem unbekannten Schriftsteller in bedeutend späterer Zeit. Baur scheint zwar anders zu urtheilen; allein es hält schwer zu glauben, daß was er darüber am Schlusse seiner Abhandlung (S. 693—700) ausspricht, von ihm Alles ganz ernstlich gemeint sein könnte. Denn wie kann er im Ernste meinen, uns bereden zu können, daß bei seiner Ansicht über den Ursprung dieses Evangeliums dessen Verfasser zu dem Apostolischen in ein gleiches Verhältniß treten würde wie Paulus? Wie Paulus nicht in demselben Sinne Apostel sein konnte, in welchem es die anderen waren, warum sollte nicht — so frägt er uns — ein

Anderer, welcher der apostolischen Zeit schon ferner stand, das in ihm mit so großer Energie erwachte evangelische Bewußtsein wenigstens in der Weise auch für apostolisch zu halten berechtigt sein, daß er sich mit aller Innigkeit seines Gefühls in die Seele und Person des Lieblingsjüngers hineinversetzte? Konnte Paulus Denen, die ihn nicht als Apostel gelten lassen wollten, weil er Christum nicht äußerlich wie sie im Fleische gesehen habe, dennoch entgegenhalten, daß er ihn gesehen habe 1 Kor. 9, 1: warum hätte nicht auch der Evangelist auf dem Grunde derselben inneren Offenbarung des Sohnes von sich sagen können: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ κ. λ.? Wer apostolisch wirke, müsse doch auch wohl Apostel sein; und wenn die Stiftung Christlicher Gemeinden durch den Paulus und seine Briefe urkundliche Zeugnisse seines echt apostolischen Geistes seien, könne man mit demselben Rechte auch sagen: wer kann ein Evangelium, wie das Johanneische ist, verfaßt haben, ohne daß er als Verfasser desselben, wer er auch sein mochte, den echten Geist der evangelischen Geschichte und der evangelischen Geschichtschreibung in sich hatte? Der frei waltende, schöpferisch wirkende Geist des Christenthums, der wehe wo er wolle, dessen Stimme wir hören, wenn wir auch nicht wissen woher er komme, habe in seiner Freiheit auch die freie Macht, die Zeugen seiner Wahrheit sich da oder dort zu erwecken, und die Erscheinung, daß auch außerhalb des ursprünglichen Evangelien-Kreises noch ein anderes Evangelium hervorgegangen sei zu einer Zeit, in welcher die gewöhnliche Meinung die produktive Kraft der evangelischen Geschichtschreibung längst für erschöpft halten wolle, könne uns so wenig irre machen, als wir an der Thatsache uns stoßen können, daß außerhalb des ursprünglichen Apostelkreises noch ein anderer Apostel erstanden sei. Ein Evangelium, welches seit seinem Erscheinen in dem Christlichen Bewußtsein aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniß seines echt evangeli-

schen Geistes erhalten habe, könne durch alle Resultate der historischen Kritik von seinem Werthe nichts verliehren, es bleibe auch so das einzige zarte rechte Evangelium, welches über allen anderen stehe und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichne; der schöpferische Geist, welcher dieses Evangelium aus sich geboren, sei derselbe, möge das Individuum, welches das Subjekt dieses Geistes war, so oder anders geheißen haben. — Man traut kaum seinen Augen, wenn man dergleichen liest. Nach solchen Grundsätzen würde, wenn in unseren Tagen ein bisher unbekanntes Evangelium zum Vorschein käme, etwa unter dem Namen des Jakobus oder Paulus, worin die evangelische Geschichte wesentlich abweichend von der Darstellung der bisher bekannten Evangelien auf geistvolle tiefsinnige Weise vortragen wäre, dieses in der Christenheit dieselbe Autorität ansprechen können, möge es sich als ein echtes apostolisches Werk bewähren, oder etwa als ein Erzeugniß der neuen Tübinger Schule ausweisen; und in letzterem Falle würde der Verfasser auch wohl auf dasselbe Lob Anspruch machen können, als welches Baur dem Verfasser unseres Evangeliums ertheilt, der, indem er „die ganze Frucht seines Wirkens, des stillen Schaffens des evangelischen Geistes, dem Namen des Apostels Johannes überließ, statt, wie man meine, die Ehre eines Andern sich anzueignen, nur einen echt evangelischen Beweis schweigender Selbstverleugnung gegeben habe; was wäre also hier Anstößiges und Verwerfliches?“ Das Kühnste aber in der Höhe der Baurschen Anschauung ist wohl dieses, daß er meint (ib.), selbst für die geschichtliche Wahrheit, wenn man ihren Werth in die Erzählung des thätsächlich Geschehenen setze, gehe durch das Resultat der Kritik über den Verfasser des Evangeliums im Wesentlichen nichts verlohren, da die Ansicht von dem Charakter des Evangeliums auf keine Weise nur an dem Namen des Verfassers hängen könne, und dasselbe als Werk des Apostels Jo-

hannes betrachtet nicht historischer werde als es ohne diese Voraussetzung sei. Also ist es überhaupt für die Schätzung eines Berichtes über geschichtliche Thatsachen ohne Bedeutung, ob er herrührt von einem Augenzeugen und unmittelbaren Theilnehmer der Begebenheiten, oder von einem viel späteren Referenten, der von den behandelten Gegenständen gar keine unmittelbare Kenntniß hatte und von dem wirklichen Hergange der Dinge nicht genauer unterrichtet war und sein konnte als wir Alle? Baur meint die Sache aber so: es ist nun einmal sicher, und für alle Diejenigen, die es bisher noch nicht eingesehen hatten, von mir hinreichend erwiesen, daß die Darstellung des vierten Evangeliums nichts weniger als einen geschichtlichen Charakter an sich trägt, und da kann es einerlei sein, ob der Verfasser ein Apostel war oder ein bedeutend späterer Schriftsteller, der mit edler Selbstverleugnung das Verdienst seines stillen Schaffens einem Apostel wollte zukommen lassen. Wie es mit dieser Sicherheit über den durchaus ungeschichtlichen Charakter des Evangeliums bestellt ist, hoffe ich an einigen Hauptpunkten zur Genüge nachgewiesen zu haben. Aber selbst wenn es anders wäre, wenn der Evangelist dergestalt nur einen dogmatischen oder apologetischen Zweck, die Geltendmachung gewisser Ideen, vor Augen gehabt hätte, so daß er auf geschichtliche Treue in der Mittheilung der Reden Jesu und der Darstellung des äußeren Verlaufes der Begebenheiten gar nicht ausgegangen wäre, sondern dieses ihm nur als schriftstellerische Einkleidung für seine Ideen diente: auch da würde es für die Bedeutung der Schrift für die Kirche nichts weniger als unwesentlich sein, ob sie das Werk eines vertrauten Jüngers des Herrn ist, der durch längeren persönlichen Verkehr mit ihm in seinen Geist und Sinn eingeweiht sein mußte, oder eines Schriftstellers aus bedeutend späterer Zeit, der in unmittelbarem Verkehr mit dem Herrn gar nicht gestanden hatte und nicht einmal der zweiten Generation

des Christenthums angehörte. Eine Schrift der ersteren Art würde doch auch selbst ohne geschichtliche Tendenz eine ganz andere Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit darbieten, daß sie uns ein wesentlich treues Bild des Herrn vorführte, als ein Werk der letzteren Art. Der zwischen beiden Fällen stattfindende Unterschied kann nur verschwinden oder als unerheblich erscheinen bei einer Ansicht, welche nicht nur was Einzelnes Jesus geredet und verrichtet hat für unwesentlich achtet, sondern auch für das wahre Wesen des Christenthums und der Christlichen Kirche überhaupt auf die Person und eigene Lehre Jesu Christi kein Gewicht legt. Wir können es Baur gerne zugeben, daß wir in unseren Evangelien und so auch im Johanneischen eine durch die Subjectivität ihres Verfassers hindurchgegangene und durch sie vermittelte Darstellung der Geschichte haben. Aber wie kann er es deßhalb als unerheblich bezeichnen, ob der Verfasser ein Apostel sei oder nicht? wie kann er als Historiker den außerordentlichen Unterschied verkennen, den es macht, ob eine solche Darstellung der Reflex der lebendigen Anschauung des objectiven Gegenstandes ist, oder ein willkührliches Gebilde der Phantasie oder Reflexion des Darstellenden, dem es gar nicht darum zu thun war, das wirkliche Object auf eine seinem Wesen entsprechende Weise vorzuführen?

Nach meinem Ermessen ist die Frage nach dem Ursprunge des vierten Evangeliums, welches sich selbst als die Schrift des geliebten Jüngers, des Apostels Johannes geltend machen will, für die Kirche von sehr großer Wichtigkeit, da die Anerkennung der Echtheit dieser Schrift dem Christlichen Glauben den sichersten Anhalt darbietet. Doch steht die Sache nicht so, daß, wenn dieses Evangelium nicht vom Apostel Johannes verfaßt wäre, damit die geschichtliche Wahrheit des Christenthums überhaupt fallen würde. Wie es sich aber damit auch verhalten möge, würde ich es in keiner Weise für Recht halten, den

Glauben durch unwahre und unredliche Mittel zu stützen; nichts wäre dem Geiste der evangelischen Kirche mehr entgegen. Ich habe auch keineswegs hehl, daß diese Schrift dem redlichen Forscher immer manches Schwierige darbieten wird, woran sich Zweifel und Bedenklichkeiten über den Ursprung derselben anknüpfen. Aber welche der neutestamentlichen Schriften bietet nicht dergleichen dar, wenn einmal die geschichtliche und philologische Kritik rege ist und ihre besondere Aufmerksamkeit darauf gerichtet hat? und wie sollte das wohl anders sein können bei Werken des Alterthums überhaupt, bei denen wir keine vollständigen und gesicherten Nachrichten besitzen über die Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind? und gar bei einer Schrift wie das Johanneische Evangelium? Aber ich kann nur wiederhohlen, was meine innige Ueberzeugung ist, welche sich mir, seit die Bretschneiderschen Probabilien mir zuerst besondere Veranlassung gegeben haben, mich zum Behufe meiner Vorlesungen genauer in diese Untersuchungen einzulassen, immer mehr befestigt hat, daß für den wahrhaft unbefangenen Forscher, der sich nicht durch bestimmte dogmatische Voraussetzungen gegen das Evangelium einnehmen läßt, dasselbe sich bei je genauerer Betrachtung desto entschiedener als eine echte apostolische Schrift herausstellen wird, und daß, wenn ihm auch Schwierigkeiten bleiben, die er nicht sicher zu lösen weiß, diese als sehr gering erscheinen werden gegen die Schwierigkeiten, welche die Beschaffenheit und Geschichte des Evangeliums bei Voraussetzung der Unechtheit desselben und gar der Abfassung erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts darbieten. Ob es mir gelungen ist, dieses durch meine Bemerkungen auf eine auch für Andere überzeugende Weise darzuthun, muß ich abwarten. Bei dem durch die Art ihrer Entstehung veranlaßten zerstreuten Charakter dieser Bemerkungen aber scheint es mir nicht unangemessen, die Hauptpunkte, welche besonders ins Auge zu fassen sind, hier am

Schlusse kürzlich zusammenzustellen, mit Rückweisung auf die weiteren Ausführungen in dem Bisherigen und theilweise mit einzelnen verbindenden und ergänzenden Zusätzen.

1. Das vierte Evangelium will für eine Schrift des darin auftretenden geliebten Jüngers gelten und zwar des Apostels Johannes (S. 176—177); die verhüllte Art aber, wie dieser in der Schrift bezeichnet wird, erklärt sich auf natürliche Weise nur bei der Voraussetzung, daß dieselbe von ihm auch wirklich verfaßt ist (S. 78); wie denn auch die Thatsache, daß in der älteren Kirche von Anfang an darüber nicht der geringste Zweifel geherrscht hat, an wen bei dem geliebten Jünger zu denken sei und wer das Evangelium geschrieben haben wolle, dafür spricht, daß diese Ueberzeugung außer dem Evangelium selbst auf einer wenigstens mit dessen Veröffentlichung gleichzeitigen Ueberlieferung beruht und dieses für die Wahrheit derselben zeugt (S. 176). Auch die Art und Weise, wie in diesem Evangelium der Täufer Johannes bezeichnet wird, spricht dafür, daß der Schreibende selbst der Apostel Johannes ist, der zweite der beiden Johannes, welche aus dem in der Schrift behandelten Zeitraume der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn in besonderen Betracht kamen (S. 178). Alle diese Erscheinungen erklären sich dagegen auf natürliche Weise nicht leicht, wenn man sich das Evangelium von einem andern Schriftsteller verfaßt und dem Apostel Johannes untergeschoben denkt.

2. Das letzte Kapitel des Evangeliums ist ein Anhang von einer andern Hand (S. 78 sq.). Dieses Kapitel kann aber nach der aufs Deutlichste hervortretenden Abzweckung der Erzählung nur ganz kurze Zeit vor dem Tode des geliebten Jüngers, des Apostels Johannes, verfaßt sein und setzt die noch frühere Abfassung des vorhergehenden Theiles voraus, so daß daher eine Annahme, welche dieselbe erst in das zweite Jahrhundert und gar erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts

setzt, so gut wie unmöglich erscheinen muß (S. 179 sq.); wie denn die Angabe v. 24 über den geliebten Jünger als Verfasser der vorhergehenden Schrift als ein höchst bedeutendes möglichst authentisches Zeugniß für die Echtheit derselben erscheint (S. 79 sq.).

3. Daß der Verfasser des Evangeliums dem Jüdischen Volke angehörte, zeigt die pragmatische Hinweisung auf die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in der evangelischen Geschichte, so wie die in deren Anführung sich kundgebende Bekanntschaft mit dem Original-Texte des A. T. es wahrscheinlich macht, daß er ein Paläſtinenser war (S. 87. 244 sq.). Wie durch Beides entschieden eine Ansicht über den Ursprung des Evangeliums wie die von Baur geltend gemachte zurückgewiesen wird, so findet es von selbst seine Erklärung bei Voraussetzung der Echtheit der Schrift. Denn war der Verfasser der Sohn einer Paläſtinenschen Jüdinn von solcher Frömmigkeit, wie die Salome erscheint, und aus einer Familie, welche in nahem Verhältnisse zu der hoheprieſterlichen stand (Joh. 18, 15 sq.), so ist es sehr begreiflich, daß er, wenn er seine Bildung auch nicht in den gelehrten theologischen Schulen erhalten hatte (Apostelgesch. 4, 13), schon in früher Jugend und selbst vor seiner Bekehrung zum Herrn auf das Studium der heiligen Schriften seines Volkes auch in der Hebräischen Original-Sprache kann geführt worden sein, wozu ein Christlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts überhaupt wohl nicht leicht kam, am wenigsten einer, der nicht aus dem Jüdischen Volke hervorgegangen war.

4. Um das Verhältniß des vierten Evangeliums zu anderen Schriften des N. T., namentlich zu den synoptischen Evangelien und zur Apokolypse, richtig zu beurtheilen, muß man ins Auge fassen, daß auch bei Voraussetzung der Echtheit dessen Abfassung in eine verhältnißmäßig ziemlich späte Zeit fällt, wohl

etwa ein Jahrzehend nach der Zerſtörung Jeruſalems, nachdem der Apoſtel ſich ſchon geraume Zeit im prokonſulariſchen Aſien aufgehalten hatte, welcher Aufenthalt durch die Zeugniſſe der Kirchenſchriftſteller als hinreichend verbürgt zu betrachten iſt (S. 89 sq. vergl. S. 257 sq.) Für dieſe Zeit- und Ortbeſtimmung ſprechen in Uebereinſtimmung mit der kirchlichen Ueberlieferung auch auf entſchiedene Weiſe innere Gründe; ſie ergibt ſich ſowohl aus den Stellen, welche die Umgegend von Jeruſalem als bereits verwüſtet und umgekehrt zu ſetzen ſcheinen, wie 11, 18. 18, 1. 19, 41 (wogegen 5, 2 nicht entſcheidet), als aus ſolchen, wo er Jüdiſche und Paläſtinenſiſche Gegenſtände für ſeine Leſer zu erläutern für nöthig erachtet (1, 39. 42. 4, 25. 9. 2, 6. 19, 24. 5, 2. 11, 18), und wo er von den Juden überhaupt redet (S. 87. 245—249).

5. Unter dieſer Vorausſetzung hinſichtlich der Zeit der Abfaſſung des Evangeliums erklärt ſich zuvörderſt deſſen Verhältniß zu der Apokalypſe, als dem echten Werke eines Jüngers Johannes, aber nicht des Apoſtels, verfaßt vor der Zerſtörung Jeruſalems und längere Zeit vor dem Evangelium, ebenfalls im prokonſulariſchen Aſien, aber höchſt wahrſcheinlich ehe der Apoſtel Johannes dort ſeinen Aufenthalt genommen hatte (S. 182—200).

Bei dem nach unſerer Anſicht ſtattfindenden Verhältniſſe beider Schriften in Anſehung der Perſonen ihrer Verfaſſer, der Zeit und des Ortes der Abfaſſung, findet keine Schwierigkeit ſtatt, anzunehmen, ja muß uns als von vorne herein ſehr wahrſcheinlich ſich hinſtellen, daß dem Evangeliſten die Apokalypſe nicht unbekannt war; und ſo würde ſich denken laſſen, da, wie richtig auch Baur (S. 690 sqq.) anerkennt, bei aller grundweſentlichen Verſchiedenheit des Standpunktes beider Schriften, welche nicht wohl geſtattet ſie einem und demſelben Verfaſſer beizulegen (ſ. oben S. 189), dennoch auch wieder eine gewiſſe Analogie und Verwandtſchaft zwiſchen ihnen ſtattfindet, in Vorſtellungen und auch ſelbſt in der Sprache, daß dieſes ſeinen Grund in einer Benutzung der Apokalypſe durch den Evan-

gelisten hätte. Aber der Art ist das Verhältniß wahrlich nicht, daß man vernünftiger Weise irgend berechtigt wäre, mit Baur (S. 692 sq.) zu vermuthen, der Evangelist habe sich dergleichen aus der Apokalypse recht absichtlich angeeignet und sei den Spuren des Apokalyptikers recht sorgfältig nachgegangen (!), um sein Evangelium grade als eine Schrift desselben Lieblingsjüngers Jesu erscheinen zu lassen, für welchen in der Tradition der Klein-Asiatischen Gemeinden der Apostel Johannes galt.

6. Was das Verhältniß zu den synoptischen Evangelien betrifft, so kommt es hier nicht grade darauf an, ob der Verfasser des vierten Evangeliums unsere drei ersten Evangelien oder eins derselben gekannt hat; nach dem wahrscheinlichen Zeitverhältnisse der Abfassung ist nicht unwahrscheinlich, daß er unser Matthäus-Evangelium gekannt hat (vergl. S. 53. 63 sq.). Als sicherer aber glaube ich ist das Allgemeine zu betrachten, daß es zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums schon evangelische Schriften gab im Wesentlichen derselben Art wie unsere drei ersten kanonischen, und daß hauptsächlich dadurch sich für die Auffassung und Darstellung der evangelischn Geschichte, auch was den Cyklus der Begebenheiten und deren Verknüpfung betrifft, in der Kirche ein bestimmter Typus fixirt hatte, den sie auch in unseren drei ersten kanonischen Evangelien an sich trägt (s. S. 70 sq.). So konnte daher Johannes, mag er einzelne unserer anderen kanonischen Evangelien gekannt haben oder nicht, bei seinen ersten Lesern im Allgemeinen denselben Kreis und Typus evangelischer Begebenheiten, als welchen unsere Synoptiker darbieten, als bekannt voraussetzen. Unverkennbar zeigt denn auch unser Evangelium selbst, daß es nicht beabsichtigt eine ganz vollständige Geschichte des Lebens Jesu zu geben für Solche, die darüber noch gar nicht unterrichtet waren, daß es Manches als den Lesern bekannt voraussetzt, indem es, ohne es geschichtlich zu erzählen, nur darauf anspielt, und zwar dieses Solches, was wir in unseren synoptischen Evan-

gelien erzählt finden. So Kap. 1, 15 sqq., besonders v. 32 sq., wo in dem Berichte über das vom Täufer über Jesum abgelegte Zeugniß das Zeichen erwähnt wird, durch welches derselbe ihn einer vorhergegangenen göttlichen Offenbarung gemäß als den Sohn Gottes erkannt habe, ohne daß etwas über die Veranlassung gemeldet wird, bei der dem Täufer dieses Zeichen zu Theil geworden sei, sonder Zweifel, weil der Evangelist dieses, daß es bei der Taufe Jesu gewesen, wie wir aus den Synoptikern ersehen, als seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte; Kap. 1, 46. 6, 42, wo Jesus beiläufig in der Rede des Philippus an den Nathanael ein Sohn Josefs aus Nazareth und in der Rede der murrenden Juden Sohn Josefs genannt wird, ohne daß im Vorhergehenden etwas über seine Eltern noch über seine Vaterstadt berichtet wäre, ohne Zweifel weil der Evangelist das als bekannt voraussetzen konnte, und eben so, welches der Name seiner Mutter gewesen sei, von der 2, 1 sqq. 6, 42. 19, 25 sqq. die Rede ist, aber ohne daß einmal ihr Name genannt würde; Kap. 3, 24, wo, indem es heißt: „Johannes war noch nicht ins Gefängniß geworfen", die Thatsache selbst, daß und wie der Täufer ins Gefängniß geworfen sei, als bekannt vorausgesetzt wird, da sie in diesem Evangelium selbst weder vorher noch nachher erzählt wird; Kap. 4, 44, wo in den Worten *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει* an einen Ausspruch des Erlösers als wie anderweitig bekannt erinnert, nicht aber die eigentliche Veranlassung desselben (Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luc. 4, 24) erzählt wird; Kap. 6, 67. 71. 20, 24, wo von den Zwölfen die Rede ist im Unterschiede von dem weiteren Kreise der Jünger, und 6, 70, wo Jesus zu jenen sagt: *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;* ohne daß im Vorhergehenden etwas über die Auswahl dieser Zwölfe gemeldet oder sie irgendwo der Reihe nach, wie bei den Synoptikern, mit

Namen aufgeführt wären. Dazu kann man noch rechnen Kap. 20, 17, wo in den Worten Jesu an die Maria Magdalena auf seine nahe bevorstehende Rückkehr zum himmlischen Vater selbst hingewiesen wird, obwohl nachher über die geschehene Himmelfahrt selbst und über die Art uud Weise, wie er wieder zum Vater gegangen sei, nichts mitgetheilt wird. Lassen nun diese Stellen in ihrer Gesammtheit nicht zweifeln, daß der Evangelist Mancherlei aus der evangelischen Geschichte seinen ersten Lesern bekannt voraussetzt, und dieses wohl zum Theil gewiß durch frühere evangelische Schriften, so können wir wohl mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es hauptsächlich darin seinen Grund hat, wenn er so Vielerlei in seiner Geschichtserzählung übergeht, theils einzelne nicht unwichtige Begebenheiten, theils ganze Reihen von Thatsachen oder Aussprüchen, welche wir auf hinreichend beglaubigte Weise durch die synoptischen Evangelien kennen lernen und welche auch ihm nicht unbekannt sein konnten; so die ganze Klasse von gnomischen und parabolischen Reden Christi, welche sich auf die Verhältnisse des Himmelreiches und die Erfordernisse um zu dessen Theilnahme zu gelangen beziehen; so die mancherlei Heilungen der Dämonischen, die Einsetzung des Abendmahles und Anderes. Auch ohne daß er die bestimmte Absicht hatte, irgend andere evangelische Schriften durch seine Darstellung zu ergänzen, war es natürlich, daß grade ein Apostel und vertrauter Jünger des Herrn, wenn er in späteren Jahren daran ging, eine zusammenhängende evangelische Geschichte zu schreiben, sich veranlaßt finden konnte, von dem reichen Material, welches ihm von Thaten und Reden des Herrn zu Gebote stand, am meisten Solches auszuwählen, was vergleichungweise noch am wenigsten verbreitet oder am wenigsten genau bekannt war, und Anderes auszulassen, was am allgemeinsten verbreitet war. In diesem Verhältnisse kann gewiß kein Grund liegen, gegen die

Echtheit und den apoſtoliſchen Urſprung des Evangeliums Verdacht zu ſchöpfen.

7. Deſto entſchiedener aber ſpricht für die Echtheit deſſelben die Vergleichung mit den ſynoptiſchen Evangelien in mehreren Punkten, wo ſie in der Darſtellung des Thatſächlichen auseinander gehen, wo Alles dafür ſpricht, daß die größere geſchichtliche Genauigkeit auf Seiten des Johannes iſt. Das gilt namentlich von zwei Punkten, wo die Differenz ſich nicht bloß auf eine einzelne Erzählung bezieht, ſondern ſich durch die geſchichtliche Darſtellung ganzer Abſchnitte hindurchzieht, von der Darſtellung des äußeren Verlaufs der evangeliſchen Geſchichte bis zum letzten Paſſah, namentlich der mehrmaligen Feſtreiſen nach Jeruſalem (S. 15. 94—99), und von der über den Monathstag des letzten Mahles des Herrn mit ſeinen Jüngern und ſeines Todes (S. 33—38. 107—156). In beiden Fällen ſpricht für die Richtigkeit der Johanneiſchen Darſtellung und gegen die ſynoptiſche die innere Wahrſcheinlichkeit an ſich, und in dem zweiten Falle bis zu dem Grade, daß es ſich durchaus nicht denken läßt, daß ſich die Sache auf die Weiſe, wie es nach der Darſtellung der Synoptiker erſcheint, könnte zugetragen haben; in beiden Fällen finden ſich in den Erzählungen der Synoptiker ſelbſt mehrfache Spuren, welche als indirecte Zeugniſſe zur Beſtätigung der Johanneiſchen Darſtellung dienen; in beiden Fällen läßt es ſich nicht wohl denken, daß der ſpätere Verfaſſer des vierten Evangeliums zu ſeiner von der früher fixirten ſynoptiſchen abweichenden Darſtellung durch etwas Anderes veranlaßt werden konnte als durch das Bewußtſein der geſchichtlichen Wahrheit; beide Fälle und ganz beſonders der letztere zeugen daher für einen mit dem wirklichen Hergange der Sache wie mit den Jüdiſchen Sitten und Verhältniſſen wohlbekannten Schriftſteller und geben daher nicht zu beſeitigende Beweiſe für die Echtheit des Evangeliums wie gegen die Abfaſſung deſſelben durch einen dem Jüdiſchen

Volke nicht angehörenden Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Von einzelnen Erzählungen ist an dem Verhältnisse der Johanneischen zu denen der beiden ersten Evangelisten über das Wandeln Jesu auf dem Meere nachgewiesen worden (S. 102—105), wie die erstere ohne Vergleich einen einfacheren Charakter an sich trägt als die letzteren, was bei der wahrscheinlich spätern Abfassung der ersteren um so mehr für einen unmittelbaren Theilnehmer als Verfasser spricht. — So trägt auch die Erzählung über die himmlische Stimme Joh. 12, 28 sqq. ganz den Charakter eines treuen unmittelbaren Berichtes an sich, und es ist wunderlich, wenn Baur (S. 144) meint, es sei dieselbe combinirt aus den synoptischen Erzählungen über die Verklärung und über die Scene in Gethsemane, und der Engel v. 29 sei der Luc. 22, 43 zu Jesu Stärkung vom Himmel gekommene Engel, da der Evangelist vielmehr durch die Erwähnung der Aeußerung des Volkes v. 29 deutlich an die Hand gibt, worin äußerlich betrachtet die φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bestand, welche der Erlöser als eine Bestätigung der Erhörung seines Gebetes bezeichnete. — Solche Beispiele aber, wie die angeführten, müssen bei dem wahrhaft unbefangenen Leser ein gutes Vorurtheil auch für den treuen geschichtlichen Charakter anderer Erzählungen des Evangeliums erwecken, welche an sich größere Schwierigkeit darbieten.

Wie Baur sich den Ursprung der einzelnen Johanneischen Erzählungen erklärt, als meistentheils vom Evangelisten gebildet aus einzelnen Angaben oder Aussprüchen der synoptischen Evangelien — z. B. die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus, als Superlativ der synoptischen Todtenerweckungen, geschaffen aus den von Lucas in dem Schwesternpaare Kap. 10, 38—42 und der Parabel Kap. 16, 20 sqq. dargebotenen Elementen (S. 408—411), die Erzählung von der Fußwaschung als die in der Form einer geschichtlichen Erzählung gegebene Exposition der beiden Aussprüche Christi Matth. 20, 26 sq. Luc. 22, 26 und besonders ib. v. 27 sq. (S. 424) u. s. w. — will ich hier nicht weiter beleuchten, und eben so nicht die entschieden falsche Ansicht, daß im Johanneischen Evangelium das Subject der Geschichte nicht der Mensch Jesus Christus sei, sondern der Logos, daß dieser auch nach der Fleischwerdung das absolute Subject bleibe, nur scheinbar mit einem menschlichen Körper bekleidet, für welchen doketischen Charakter er außer dem Prolog Beweise findet in Stellen, die nichts weniger als dazu geeignet sind, wie 7, 10.

8, 59. 10, 39. 12, 36 (S. 11—25. 183—187. 445—449. 618 sq.). So will ich auch hier nicht weiter rügen, wie mehrfach mit Unrecht er die Johanneiſchen Erzählungen mit der ſynoptiſchen Darſtellung unvereinbar findet, z. B. wenn er (S. 76) meint, die Bereitwilligkeit, womit nach Joh. 4 ein großer Theil der Samaritaner ſich zum Glauben an Jeſum ſolle haben bekehren laſſen, kontraſtire zu ſehr gegen das nach Luc. 9, 52 von den Samaritanern gegen Jeſum bewieſene Benehmen, da hier doch nur von den Bewohnern einer einzelnen Samaritaniſchen κώμη die Rede iſt; oder wenn er (ib.) das Stillſchweigen der Synoptiker über den Nikodemus für die Glaubwürdigkeit der Johanneiſchen Erzählungen über ihn bedenklich findet; wobei er meint, im Sinne des Johannes repräſentire Nikodemus das gläubige Judenthum, als nur um der σημεῖα willen glaubend und ſomit doch der Finſterniß angehörend, da einem ſolchen Glauben kein innerer Werth zukomme (S. 77—79); wobei nur auffallend iſt, daß Johannes dieſen der Finſterniß angehörenden Mann doch nachher wieder bei der Beſtattung des Herrn eine ſolche Rolle ſpielen läßt. — Aber nicht umhin kann ich, an Herrn Baur die Frage zu richten, ob es von ſeiner Seite wirklich ganz ehrlich gemeint iſt, wenn er zur Bekämpfung der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit und der Echtheit des Johanneiſchen Evangeliums auch die Abweichungen von den Synoptikern benutzt und dieſe Letzteren als Schriftſteller bezeichnet, „denen nur mit der größten Willkühr alle hiſtoriſche Glaubwürdigkeit abgeſprochen werden könne“ (S. 400) „deren hiſtoriſche Glaubwürdigkeit nicht nur nicht in Anſpruch genommen werden konnte, ſondern auch (zur Zeit der Abfaſſung des vierten Evangeliums) längſt mehr oder minder anerkannt war“ (S. 633). Es läßt ſich doch wohl annehmen, daß Baur die Apoſtelgeſchichte wirklich als eine Fortſetzung des dritten kanoniſchen Evangeliums betrachtet und ſie demſelben Verfaſſer beilegt. Auf ausdrückliche Weiſe hat er ſich zwar darüber, ſo viel mir bewußt iſt, nirgends ausgeſprochen, auch nicht in ſeiner Schrift über den Paulus; aber eben deßhalb kann man wohl vermuthen, daß er in dieſer Beziehung ſich mit der allgemeinen Anſicht, die nach dem Verhältniſſe beider Schriften zu einander auch kaum einem vernünftigen Zweifel unterliegen kann, nicht in Gegenſatz befindet. Da wäre es denn aber doch in der That höchſt wunderbar, wenn er den erſten Theil dieſes Werkes als eine echt geſchichtliche Darſtellung, deren hiſtoriſche Glaubwürdigkeit nicht in Anſpruch genommen werden könne, betrachten ſollte, während er dem ganzen zweiten Theile den geſchichtlichen Charakter

gänzlich abspricht (s. oben S. 167 sq.) und ihn wesentlich ganz in dieselbe Kategorie stellt wie das Johanneische Evangelium. Wie ist das zu reimen?

8. Unter den Reden im Johanneischen Evangelium tragen namentlich die weißagenden Aussprüche Jesu, welche sich auf seine künftigen Schicksale beziehen, unverkennbar den Charakter größerer Treue und Genauigkeit an sich, als die entsprechenden in den synoptischen Evangelien (S. 84—85); namentlich aber erscheinen solche weißagende Aussprüche, bei denen der Evangelist selbst eine Deutung hinzugefügt hat, als im höchsten Grade authentisch, führen auf einen Schriftsteller, der sie selbst gehört und aufs treueste wiedergegeben hat, und sind ein entschiedener Beweis für den apostolischen Ursprung des Evangeliums (S. 85—86. 226—235). Eben dafür spricht die Auffoderung Jesu Kap. 14, 31 in dem Zusammenhange, worin sie dort steht (S. 86. 236—239). Daraus läßt sich denn aber mit der größten Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch die andern längeren Reden und Unterredungen in diesem Evangelium geschichtlich sind, nicht aber von dem Evangelisten auf freie Weise komponirt, obwohl sich auf keine Weise erwarten läßt, daß dieselben hier wörtlich mitgetheilt sind, sondern nur so wie sie sich zur Zeit der Abfassung des Evangeliums mit ihren Veranlassungen in der Erinnerung und Anschauung des Apostels darstellten (S. 240—244).

9. Die Geschichte des Johanneischen Evangeliums in der Kirche ist seiner Echtheit nichts weniger als ungünstig. Wir finden dasselbe bei verschiedenen Streitigkeiten, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche in Bewegung setzen, auf gleiche Weise von entgegengesetzten Partheien gebraucht und als eine Autorität geltend gemacht, was nicht hätte der Fall sein können, wenn es nicht schon längere Zeit vor dem Ausbruche dieser Streitigkeiten in der Kirche in verbreitetem Ansehn gestanden hätte. Wir können auch nicht zweifeln, daß

nicht bloß Justinus Martyr dieses Evangelium als eine zuverlässige Autorität benutzt, sondern auch Marcion es schon in der Kirche als geltend vorgefunden und früher selbst angenommen hat. Alles führt uns darauf, daß dasselbe schon wenigstens seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in der Kirche als eine echte Schrift des Johannes muß angesehen sein, was sich nicht begreifen würde, wenn es ihr nicht von Anfang an als eine solche zugekommen wäre. Auch Polykarp und Papias sind als Zeugen für den ersten Johanneischen Brief auch indirecte Zeugen für das Evangelium, und mit Wahrscheinlichkeit läßt sich eine Benutzung desselben auch schon durch den Marcus für sein Evangelium und durch den Verfasser des ersten Petrinischen Briefes annehmen (S. 82—83. 200—226).

Anders urtheilt freilich auch Herr Dr. E. Zeller in seiner mir erst jetzt zu Gesichte kommenden Abhandlung: Die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums. Eine Prüfung der kirchlichen Tradition bis auf Irenäus (in s. Theolog. Jahrbüchern Bd. IV. 1845. H. 4. S. 579—656); über welche Abhandlung ich hier am Schlusse noch einige Bemerkungen hinzuzufügen mir erlaube. Die Arbeit ist, wie sich von dem Verfasser nicht anders erwarten läßt, mit vielem Fleiße und großer Gewandtheit gemacht, und in seinen Urtheilen beweist er theilweise eine größere Vorsicht und Umsicht, als öfters bei Baur der Fall ist. So erkennt er an (S. 645 sq.), daß die Aloger nicht als Zeugen für eine dem Evangelium entgegenstehende Tradition gebraucht werden können, und daß auch — nach der Weise, wie sie über die Apokalypse urtheilen — sich nicht wohl behaupten lasse, daß sie ihren Widerspruch nicht gegen eine allgemein als apostolisch anerkannte Schrift hätten wagen können. Eben so leugnet er wenigstens nicht entschieden (S. 621—625), daß Apollinaris das Evangelium gekannt habe und daß bei ihm das στασιάζειν (s. oben S. 165) sich auf einen Widerspruch der Evangelien unter einander beziehen könne. Aber im Allgemeinen werden auch hier die äußeren Zeugnisse in einer Weise beurtheilt, wie ich nicht glauben kann, daß von dem scharfsinnigen Verfasser würde geschehen sein, wenn er nicht gegen das Evangelium schon von an-

deren Seiten her eingenommen wäre. Er meint, daß vor dem Jahre 170 n. Chr. das Dasein und der Gebrauch des vierten Evangeliums sich durch keine unumstößlichen Zeugnisse nachweisen lassen; seit der Zeit werde es allerdings in verschiedenen Theilen der Kirche gebraucht und es scheine diesem Gebrauche von Anfang an die Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprunge der Schrift zu Grunde zu liegen; es müsse daher schon einige Zeit früher vorhanden gewesen sein; doch sei in den äußeren Zeugnissen kein Grund, die Abfassung früher zu setzen, als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder sogar noch etwas später, vielmehr sei eine frühere Abfassung darnach im höchsten Grade unwahrscheinlich. Nach seiner Meinung hat weder Valentinus noch Montanus das Evangelium gekannt, noch hat es beim Anfange der Oster-Streitigkeiten existirt; aber kaum erscheint es, so wird es von den entgegengesetzten Partheien in diesen Streitigkeiten, mit Ausnahme der unbedeutenden Parthei der Aloger, ohne Widerrede angenommen und als apostolische Autorität gebraucht; das findet Herr Zeller sehr begreiflich bei einer Schrift, welche allen dogmatischen Bedürfnissen und Interessen so entgegenkam wie dieses Evangelium. Mit welchem Rechte könnte das aber von denen der Quatuordecimaner gesagt werden, die es, wenn es nicht vor dem Ausbruche dieser Streitigkeiten schon bei ihnen in Gebrauch gewesen wäre, ebenfalls während derselben müßten angenommen haben, da von einem Widerspruche von ihrer Seite gegen die Autorität dieser Schrift sich nirgends eine Spur findet, vielmehr das Gegentheil; s. oben S. 213 sq. Auffallend ist aber, daß Zeller S. 646, wo er von den verschiedenen Theilen der Kirche spricht, in denen das Evangelium etwa seit 170 n. Chr. gebraucht werde, zwar Syrien, Alexandrien, Gallien und Rom nennt, nicht aber Klein-Asien, so wenig als er z. B. den Polykrates unter den Zeugen für das Evangelium irgend erwähnt; s. über ihn S. 195 sq. 206. Ueber das Verhältniß der quatuordecimanischen Praxis selbst zu dem Inhalte des vierten Evangeliums urtheilt er ganz in derselben Weise, wie Schwegler und Baur, und meint, (S. 639), daß das Evangelium die stärksten Vorkehrungen getroffen habe, um die Klein-Asiatische Festsitte unmöglich zu machen, und daher unmöglich vom Johannes sein könne, der selbst dieselbe gebilligt habe; s. dagegen oben S. 38 sq. 161 sqq. — Zum Beweise, daß das Evangelium bei so später Abfassung doch wohl so schnell habe allgemeinen Eingang finden können, deutet er (S. 648, nach Schwegler nachapostol. Zeitalter I. S. 74 sq.) auf andere Beispiele von außer-

ordentlich schneller Verbreitung untergeschobener Schriften in der Kirche hin, namentlich darauf, daß die Clementinischen Recognitionen schon von dem Alexandrinischen Origenes als echt citirt werden, nachdem sie keine zwanzig, vielleicht nur zehn Jahre vorher in Rom geschrieben worden. Ob es mit dieser Zeit- und Ortsbestimmung für das Werk seine Richtigkeit hat, will ich hier ganz dahingestellt sein lassen, leugne aber auch unter Voraussetzung der Richtigkeit derselben die beweisende Kraft dieses Beispiels. Denn Origenes steht ja mit seinem Zeugnisse über dieses Werk ganz einsam da, und es hat dasselbe, wie sich auch aus dem Eusebius ersehen läßt, in der Kirche seiner und der folgenden Zeit gar keine sonderliche Verbreitung und Anerkennung gefunden, wie es ohne Zweifel würde gefunden haben, wenn es ihr aus älterer Zeit als eine echte Schrift des Clemens Romanus überliefert worden wäre; daß aber ein solches Werk auch sehr bald nach seinem Erscheinen bei einzelnen Kirchenlehrern und in einer einzelnen Gegend für echt gehalten werden konnte, hat nichts Auffallendes. Seltsam aber ist der Anstoß, den Zeller daran nimmt (S. 644 sq.), daß Irenäus, Tatian, Theophilus das Evangelium zwar citiren und als Schrift des Johannes gebrauchen, aber ohne sich dafür auf ihre Lehrer, Polykarp, Papias, Justin u. s. w. zu berufen, und ohne zu sagen, woher sie wissen, daß es wirklich eine apostolische Schrift sei; da grade die Weise, wie sie das Evangelium gebrauchen, deutlich zeigt, wie fest für sie und die Kirche ihrer Zeit die Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprunge desselben stand, was bei einer Schrift, wie unser Evangelium ist, in dem Grade sicher nicht hätte der Fall sein können, wenn sie vor höchstens zwanzig Jahren überhaupt zuerst zum Vorschein gekommen wäre. Nicht ungerügt darf es aber bleiben, daß Zeller in seiner ausführlichen Erörterung das wichtige Moment, welches in der Abfassung des Diatessaron des Tatian liegt (s. oben S. 82 sq. 202—204) mit der kurzen Behauptung meint beseitigen zu können (S. 625), daß sich die Beschaffenheit und der ursprüngliche Name (?) dieses Diatessaron schwerlich vollkommen feststellen lasse, so wie, daß er die Evangelien-Synopsis des Theophilus (s. oben S. 83. 204 sq.) gar nicht erwähnt, und die Erscheinung, daß der unmittelbare Schüler des Valentinus, Herakleon, schon einen Commentar über das Evangelium geschrieben hat, nur ganz flüchtig berührt (S. 635), da diese doch von nicht geringer Bedeutung ist (s. oben S. 214 sq.). — Hinsichtlich der Montanistischen Streitigkeiten macht Zeller (S. 637) geltend, daß in

des Eusebius Mittheilungen über die ältesten Verhandlungen mit den Montanisten (*H. E.* V, 16—19) sich keine Spur von einem Zusammenhange des Montanismus mit dem Johannes-Evangelium finde. Hier gebe ich gerne zu, daß die Begeisterung der Phrygischen Propheten nicht durch das Johanneische Evangelium hervorgerufen ist, so wenig wie die der πνευματικοὶ in den Gemeinden zu Korinth und Thessalonich zur Zeit des Paulus; es mag auch sein, daß nicht Montanus selbst, sondern erst seine Anhänger in etwas späterer Zeit die Verheißung beim Johannes vom Paraklet bestimmt auf ihn bezogen haben. Allein folgt daraus irgend, daß Montanus das Johanneische Evangelium noch nicht gekannt hat? Wie unwahrscheinlich aber es ist, daß das Evangelium erst mit den Montanistischen Bewegungen zugleich oder nach ihrem Ausbruche sollte zum Vorschein gekommen sein, und wie grade in der Weise der Bestreitung der Schrift durch die Aloger ein Beweis liegt, daß dieselbe schon seit längerer Zeit muß in der Phrygischen Kirche in Umlauf gewesen sein und als Schrift des Apostels Johannes gegolten haben, s. oben S. 207—211. — Es versteht sich von selbst, daß nach Zeller's Ansicht weder Marcion das Johanneische Evangelium gekannt noch auch Justin dasselbe benutzt haben kann. Wäre das Letztere gegründet, so würde daraus allerdings mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden können, daß auch Justin das Evangelium nicht gekannt habe (S. 652 sq.); und das würde immer bei der Echtheit der Schrift schwer zu erklären sein. Aber ich zweifle sehr, ob es dem Herrn Zeller in der ausführlicheren Betrachtung, die er diesem Gegenstande widmet (S. 599—618), besser gelungen ist, als seinen Vorgängern, die Dasselbe unternommen haben, es irgend wahrscheinlich zu machen, daß Justin in den meisten derjenigen ziemlich zahlreichen Stellen, welche in der Anführung von Reden Christi oder anderweitig in der Darstellung an Stellen des Johanneischen Evangeliums erinnern, dieses nicht wirklich vor Augen gehabt habe. An den betreffenden Stellen leugnet er entweder überhaupt, daß die Aehnlichkeit groß genug sei, um auf irgend einen schriftstellerischen Zusammenhang schließen zu lassen, oder er leitet sie aus der Benutzung einer gemeinsamen schriftlichen Quelle ab, wie namentlich des Hebräer-Evangeliums, Letzteres auch hinsichtlich der Stelle Apol. I, 61. Joh. 3, 3—5, worüber s. oben S. 220 sqq. Was mein Urtheil über dieses Evangelium überhaupt ist, s. oben S. 60—62. In der Baur'schen Schule spielt es aber eine große Rolle, als das echte Ur-Evangelium, und muß für alle Nothfälle herhalten. Ich bemerke hier darüber nur noch

dieses. Wenn das Hebräer-Evangelium wirklich alles Das enthalten hätte, was ihm jetzt aufgebürdet wird, oder auch nur einen bedeutenden Theil davon — Zeller meint z. B. (S. 614), daß in demselben jener Ausspruch über die Wiedergeburt wohl mit ausführlicheren Erörterungen begleitet gewesen sei, die sich namentlich auf das Verhältniß dieser zweiten Geburt zur ersten leiblichen bezogen, und unter denen auch die dem Justin und Johannes gemeinsame Reflexion vorkommen mochte —: so bekommt dasselbe eine von unserm ersten kanonischen Evangelium so abweichende Gestalt, daß ich nicht begreife, wie man es für möglich halten kann, daß namentlich Hieronymus, der es genau kannte, es sollte als dessen Original betrachtet haben. — Um aber den Marcion als einen unwillkommnen Zeugen für das Dasein und die frühere Anerkennung wie unserer kanonischen Evangelien überhaupt, so namentlich des Johanneischen (s. oben S. 222 sq.) zu beseitigen, will Zeller uns glauben machen (S. 630 sq.), daß in der Stelle des Tertullians *adv. Marc.* IV, 3 die evangelia, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, auch von den apokryphischen Evangelien des Thomas, Matthias, Bartholomäus, der zwölf Apostel, oder auch nur von den Juden-Christlichen Evangelien überhaupt gemeint sein könnten, ohne zu bedenken, daß es Worte des Tertullian's sind, der solche apokryphische Evangelien auf keine Weise so würde bezeichnet haben, der aber auf der andern Seite, da er die eigenen ausdrücklichen Aussagen des Marcion vor sich hatte (l. l. und ib. c. 4. *de carn. Christi* c. 2), wohl wissen mußte, welche Evangelien es waren, die Marcion zurückwies. Ist das Unbefangenheit der Auslegung und geschichtlichen Forschung? — Ueber das Verhältniß des Anhanges Kap. 21 zum vorhergehenden Evangelium scheint Zeller keine sichere Ansicht zu haben (S. 589 sqq.). Doch bezeichnet er S. 583 als nicht unwahrscheinlich die Vermuthung von Credner, daß derselbe den gleichen Verfasser mit dem zweiten und dritten Johanneischen Briefe habe, nämlich einen vom Evangelium verschiedenen Verfasser; dieser soll dann aber doch (nach S. 591) Kap. 21, 24 sich deutlich genug als den Apostel und Evangelisten bezeichnen, obwohl er sich dort vielmehr in dem οἴδαμεν, wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist, von dem geliebten Jünger und Verfasser des vorhergehenden Evangeliums aufs deutlichste unterscheidet. Nach Zeller wäre also das Evangelium nicht vor, wahrscheinlich erst nach 150 n. Chr. im Namen des Apostels Johannes geschrieben; darnach hätte ein anderer von dem Verfasser desselben verschiedener

Schriftsteller, gleichfalls mit Affectirung der Person des Apostels Johannes, den Anhang hinzugefügt; und doch würde es mit diesem Anhange und ohne daß sich eine Spur fände, daß es auch ohne denselben existirt hätte, schon — nach Zeller's eigener Annahme — 170 n. Chr. in den verschiedensten Gegenden der Kirche bei Orthodoxen und Häretikern verschiedener Art in gleichem anerkanntem Ansehn einer echten apostolischen Schrift gestanden haben. Ein kleines geschichtliches Wunder wäre das doch wohl! Einen Beweisgrund gegen das Johanneische Evangelium findet Zeller in dem Stillschweigen des Papias über dasselbe, woraus er meint daß sich folgern lasse, daß es zur Zeit, als Papias schrieb, entweder noch nicht vorhanden oder noch nicht als Werk des Apostels anerkannt war (S. 652—654). Allein hier gebe ich nur das zu, daß sich, wenn auch nicht mit Sicherheit, doch mit Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß sich in dem Werke des Papias über das Johanneische Evangelium keine ausdrückliche Aussage befand, wie über die evangelischen Schriften des Matthäus und Marcus; denn sonst würden wir erwarten, daß Eusebius auch das mit angeführt hätte. Allein zu jener Folgerung daraus würden wir nur dann Berechtigung haben, wenn wir näher wüßten, was wir nicht wissen, in welchem Zusammenhange Papias jene Mittheilungen über den Matthäus und Marcus gegeben hat, und daß er darnach wirklich bestimmte Veranlassung gehabt hätte, auch vom Apostel Johannes zu reden, wenn dieser ihm als evangelischer Schriftsteller bekannt war. Daß Papias aber den ersten Johanneischen Brief benutzt habe (s. oben S. 225), will Zeller auf die Aussage des Eusebius nicht annehmen; doch ist wenigstens kein Grund es in Zweifel zu ziehen. Ueber das Verhältniß des Verfassers dieses Briefes selbst aber zu dem des Evangeliums spricht er sich unsicher aus (S. 588 sq.). — Schließlich kann ich betheuern, daß ich die Erörterung des Herrn Dr. Zeller zwar mit Interesse gelesen habe, aber in der von mir dargelegten und begründeten Ueberzeugung von der früheren Verbreitung und Anerkennung des Johanneischen Evangeliums in der Kirche durch dieselben auch nicht für einen Augenblick wankend geworden bin.

Bayerische Staatsbibliothek München

Register.

I. Berücksichtigte und erläuterte Stellen der heiligen Schrift.

	Seite		Seite
Numeri 15, 32 sqq.	145	Joh. 1, 28.	256 sq.
Deuteron. 16, 2.	111 sq.	— 2, 19.	23. 226—230
2 Chron. 30, 22.	110 sq.	— 3, 14.	231 sqq. Anm.
1 Maccab. 14, 41.	49	— 4, 44.	269
Matth. 1, 1.	10	— 6, 19—21.	28. 103 sqq.
— 2, 2. 9.	21	— 7, 8.	28. 105 sqq.
— — 23.	47	— — 37—39.	232—234
— 3, 3.	168. 173 sq.	— — 53—8, 12.	28—31
— — 14. 16.	22	— 11, 51.	257
— 4, 17.	16	— 12, 20.	250 sqq.
— 8, 28 sqq.	26 sq.	— — 28 sqq.	272
— 11, 10.	174 sq.	— — 32 sq.	230 sqq.
— 14, 22 sqq.	103	— 13, 1.	34. 123—128
— 15, 8 sq.	175	— — 29.	128—130
— 19, 1	17	— 14, 31.	86. 236—239
— 23, 35.	31	— 18, 13.	257
— — 37 sq.	94 sq.	— — 24.	39 sq.
— 26, 17.	118	— — 28.	109—114
Marc. 1, 3.	173 sq.	— 19, 14.	114—123
— 1, 10.	22	— — 31.	131—133
— 3, 20. 21.	25 sq.	— — 33—37.	152
— 5, 1 sq.	26 sq.	— — 35.	177
— 6, 45 sqq.	103	— 20, 30. 31.	179
— 7, 6 sq.	175	— Kap. 21.	179—181; vgl. 279
— 11, 1.	32	— — v. 17 sq.	234 sqq. u. Anm.
— 14, 14.	138	Apostelgesch. 5, 36.	54
— 15, 21.	137	— 11, 30. 12, 25.	55 sq.
Luc. 1, 1—4.	66 sq.	— 12, 3 sq.	144 sq.
— 1, 3 (καθεξῆς).	13	— Kap. 15.	253
— 2, 1 sq.	17 sq.	— 18, 18. 21.	160
— 3, 2.	18	— 20, 5.	52
— — 4.	173	— 28, 17 sq.	55
— — 23 sqq.	20 sq. 101 sq.	1 Kor. 5, 7.	153. 162
— 4, 16—30.	24 sq.	— — 6—8.	161
— 7, 27.	174 sq.	Galat. 2, 9.	249 sqq.
— 8, 26 sqq.	26 sq.	1 Timoth. 5, 18.	50 sq.
— 11, 49.	234 Anm.	Apokal. 1, 2.	81 sq. 191 sq.
— 13, 34 sq.	94 sq.	— 5, 9. 10.	186 Anm.
— 19, 29.	32	— 11, 2.	188
— 22, 7.	138	— 14, 3. 4.	185
— — 54. 56.	41	— — 4.	185 Anm.
— 23, 26.	137	— 21, 14.	184
— — 56. 24, 1.	35		

II. Berücksichtigte neuere Schriftsteller.

B. Bauer. S. 44 sq. 49. 150. 244.
Baumgarten-Crusius. 103. 231.
Baur. 54 sq. 92—99. 101. 104 sq. 107. 135. 139 sqq. 150—155. 156. 160. 162. 165. 166. 167 sq. 175

Seite
sq. 177. 179. 181. 184 sq. 189 sq. 191. 195. 200 sqq. 206 sq. 208 sqq. 211. 212. 215 sq. 220 sq. 225. 227 sqq. 238 sq. 244. 246. 250. 255. 256. 258—263. 272 sq.
Bengel. 82. 192.
Bretschneider. 39. 84. 86. 97 sq. 150. 201. 215. 225. 246.
Bynäus. 112.
Credner. 59. 61. 64 sq. 178. 184 sq. 194. 203 sq. 221.
Daniel. 203.
Ebrard. 1—91. 92. 100. 105 sq. 107 sq. 117. 133. 164. 165. 178. 182—184. 198.
Eichhorn. 75. 188.
Ewald. 186. 188.
Fischer. 86. 246.
Fritzsche. 168. 171.
Gfrörer. 49.
Gieseler. 68. 75.
Gratz. 75.
Griesbach. 74.
Guerike. 145. 257 sq.
Gurlitt. 236.
Hartwig. 188. 193.
Hengstenberg. 46. 47. 108. 110—134. 141. 142. 146. 156.
Herder. 188.
Heydenreich. 50.
Hitzig. 30.
Hofmann. 45. 46.
Hug. 63 sq.
Kirchhofer. 198.
Koppe. 193.
Lachmann. 59. 101. 117. 126. 236.
Lange. 20.
Lightfoot. 112. 147 sq.
Lücke. 39. 126. 188. 192. 193. 194. 208 sq. 231.

Seite
Lützelberger. 87. 90. 177. 179. 224. 225. 249 sqq. 255.
Matthies. 50.
Mayerhoff. 52.
Meyer. 39. 231.
Movers. 114. 116. 121. 130. 132. 137. 138 sq. 141. 142. 145. 148.
Neander. 101. 157. 159. 160. 185. 186.
Olshausen. 209. 231. 236.
Reland. 115. 119. 120.
Rettberg. 133.
Rettig. 90.
Saunier. 72.
Schleiermacher. 59. 64.
Schmidt. 203.
Schneckenburger. 55.
Schulz. 30.
Schwegler. 39. 84. 90. 154. 156. 179. 190. 211. 215. 221. 276.
Schweizer. 179.
Selden. 142.
Sieffert. 59.
Strauß. 42 sq. 94. 104. 153. 238. 244.
Stroth. 203.
Thiersch. 169—173.
Tholuck. 33 sq. 39. 108. 110—134. 141. 146. 156. 231.
Ulrich. 52.
Weiße. 59. 101. 117. 126. 236.
de Wette. 39. 70. 72. 73. 231.
Wieseler. 101—102. 107. 109—134. 141. 143. 144. 146. 148. 156. 163. 165. 166. 192.
Wilke. 72.
Winer. 127.
Zeller. 275—280.
Züllig. 184. 185. 186. 188. 192.

III. Sachregister.

Aloger, über das Johann. Evangelium 207—211.
Apokalypse: Zeit der Abfassung 81. 184; Verhältniß zum Johanneischen Evangelium hinsichtlich der Sprache 182—184; in der Stellung gegen die Juden 184—189; betrachtet das Judenthum nicht als Antichristenthum 188 Anm.; ist kein untergeschobenes Werk 190; die eigenen Angaben über den Verfasser führen nicht auf den Apostel Johannes 191 sq.; Ursprung der Ansicht der älteren Kirche über den Apostel Johannes als Verfasser 195—199; ob Papias Zeuge dafür 196 sq. Anm.; Zeugniß des Irenäus 197 sqq.
Apollinaris von Hierapolis, Stellen desselben im *Chron. paschal.* 133 sq. Anm. 165. 212 sq. Anm.

Apostelgeschichte, Baur's Ansicht darüber 167 sq.; vergl. 273. Reden in derselben 54. Zeitalter der Abfassung 52 sq.
Clementinische Recognitionen, schnelle Verbreitung derselben? 277.
Evangelium der Hebräer, nicht Original, sondern Aramäische Bearbeitung unseres Matthäus. 60—62; vergl. 278 sq.
Gemara *tr. Sanhedr.* fol. 35, 1— S. 147 sq.; ib. fol. 88, 1— S. 141 sqq.
Gerichtsverhandlungen bei den Juden nicht an Sabbathen und sabbathlichen Festtagen 141 sqq.
Herakleon, Commentar über das Johann. Evangelium als Beweis der kirchlichen Anerkennung desselben 214 sq. 217.
Jesus, Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit nach Matthäus und Johannes 16; seine früheren Festreisen, ob den Synoptikern bekannt 15; geschichtliche Wahrscheinlichkeit derselben 97 sq.; Versuchung 22 sq.; Tempelreinigung 23 sq.; Wandeln auf dem Meere 27 sq. 102—105; Weißagungen 31 sq. 226—235; Blindenheilung zu Jericho, Salbung in Bethanien, Einzug in Jerusalem (bei den Synoptikern) 32; Monathstag seines Todes und letzten Mahles vor dem Leiden 33—38. 107—156; geistliches Verhör 39—42. 166.
Ignatius, seine Briefe in den verschiedenen Recensionen 224; ob Zeugen gegen den Aufenthalt des Johannes in Klein-Asien 89. 257 sq.; Pseudo-Ignat. *ad Philipp.* c. 13. S. 119 Anm.
Johannes Presbyter 193 sq.
Johannes der Apostel, seine Schriftgelehrsamkeit 266; sein Aufenthalt in Klein-Asien 89 sq. 257 sq.; Zeit seiner Ankunft daselbst 194 sq.; ist nicht durch Domitian nach Patmos verbannt 199; das vierte Evangelium will von ihm verfaßt sein 77 sq. 175—178; Art der Bezeichnung des Verfassers 78; Bezeichnung des Täufers Johannes in demselben 178; Zeugniß für die geschichtliche Wahrheit des Evangeliums in der Darstellung der früheren Festreisen Jesu 97 sq., des Monathstages des Todes Jesu 135—156, des Wandelns Jesu auf dem Meere 103 sq.; in der Stelle Kap. 14, 31— S. 236—239; in der Erzählung 12, 28 sqq. — S. 272, in dem Anhange Kap. 21 — S. 78—80. 179—181. 265 sq.; Spuren einer Bekanntschaft und Benutzung des Evangeliums in anderen Schriften des N. T. 83. 200 sq.; Zeugniß der äußeren Geschichte des Evangeliums in der Kirche 201—226. 274—280; Benutzung des A. T. theilweise nach dem Hebräischen Texte 87. 245; über die Logoslehre in dem Evangelium 84; über die Weise, wie darin von den Juden die Rede ist 87. 245 — 249; über die längeren Reden und Unterredungen in demselben 240—244; Wichtigkeit der Frage über die Echtheit des Evangeliums 262 sq.; Zeit der Abfassung desselben 266 sq.; Verhältniß zur Apokalypse 267 sq.; zu den synoptischen Evangelien 268—273.
Jonathan, Zeitalter seines Thargum's über die Propheten 49 sq.
Josephus, seine Angaben über die Dauer des Passahfestes 36; *Antiqq.* XVI, 6, 2 — S. 117. 121; XVII, 6, 4 — S. 148.
Irenäus, Zeuge für den Aufenthalt des Johannes in Klein-Asien 89; für das Johann. Evangelium 205 sq.; sein Zeugniß für die Apokalypse 197 sq.; *adv. Haeres.* III, 11. — S. 208 sq. Anm. 210 Anm.
Justinus M. *Apol.* 1, 61. — S. 220—222. vgl. 279; sein Zeugniß für die Apokalypse 196 sq.
Lucas will akoluthistisch erzählen 11 sq.; ob er der communicativ erzählende Begleiter des Paulus in der Apostelgeschichte 51 sq.; Zeit der Abfassung seines Evangeliums und der Apostelgeschichte 52 sq.
Marcion, Zeuge für das Johanneische Evangelium 222 sq.; vgl. 279.

Marcus, Verhältniß seines Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern 72—75; kennt und benutzt das Johann. Evangelium 83. 200 sq.
Matthäus, ob sein Evangelium chronologisch erzählend 10 sq.; Schwierigkeiten bei der Voraussetzung der Abfassung durch einen Apostel 11. vgl. 62. 71. 76. 185 sq.; Zeit der Abfassung 53. 63 sq.; Griechische Originalität 57—59; Verhältniß zum Evangelium der Hebräer 60—62; Zeugniß des Papias 59 sq.; die alttestamentlichen Citate in dem Evangelium sind zwiefacher Art und was sich daraus schließen läßt 57 sq.; Stellung zum Judenthume 251 sq.
Messias-Hoffnung, ob Reflexionsbegriff bei den Juden zur Zeit Christi und früher 44—50.
Mischna, *tr. Pesach.* 4, 5 — S. 130; *tr. Sanhedr.* 10, 3 sq. — S. 145 sq.
Montanistische Streitigkeiten im Verhältniß zum Johann. Evangelium 277 sq.; vergl. 207—211. 219.
Onkelos, sein Zeitalter 49.
Oster-Streitigkeiten im 2ten Jahrhunderte in Beziehung auf das Johann. Evangelium 38 sq. 156—166. vergl. S. 212—214. 276.
Papias, sein Zeugniß über den Matthäus 59 sq. 169 sq.; über den Marcus 64 sq. 171 sq.; für 1 Joh. S. 225; vergl. 280; ob Zeuge für die Apokalypse 196 sq. Anm.; ob gegen das Johann. Evangelium 280.
Passah-Lamm, ob bei den Juden an zwei Tagen hinter einander gegessen 36 sq.
Polykarp in Beziehung auf das Johann. Evangelium 224 sq.; in Beziehung auf die Oster-Streitigkeiten 157. 164.
Polykrates, als Zeuge für den Aufenthalt des Johannes in Klein-Asien 89; in Verhältniß zu den Oster-Streitigkeiten 158 sq. 162. 164.
Sokrates *Hist. Eccl.* V, 22. — S. 119 Anm.
Sueton Octavian. 101. — S. 18.
Synoptische Evangelien, ob sie als drei Zeugen größere Autorität haben als das Johann. Evangelium 135 sq.; Darstellung derselben in Beziehung auf den Monathstag des Todes Jesu 134. 138 sq. Anm.; zur Erklärung ihres verwandtschaftlichen Verhältnisses 68—72. 76 sq. 173—175.
Tatian, sein Diatessaron als Zeugniß für das Johann. Evangeilum 82 sq. 202—204. vergl. 277.
Theodas des Valentin's 217 sq.
Theophilus von Antiochien, seine Evangelien-Synopsis als Zeugniß für das Johann. Evangelium 82 sq. 204 sq.
Unterschiebung von Schriften, sittliche Beurtheilung derselben 258 sq.
Ur-Evangelium 75 sq.
Valentinianische Streitigkeiten im Verhältniß zum Johann. Evangelium 214—220.

μέγας vom Festtage 132 sq.
παρασκευὴ ob an sich Bezeichnung des Freitags, παρασκευὴ τοῦ πάσχα 115—122.
πάσχα und φαγεῖν τὸ πάσχα 109—112.
זקף 231 sq. Anm.
ערובתא 116.

Buchbinderei
Theo Storfing
8260 Altmi

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bleek, Friedrich,

Beiträge zur Einleitung und Auslegung der heiligen Schrift

Bd.: 1

Berlin 1846
Exeg. 114 mb-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410040-4